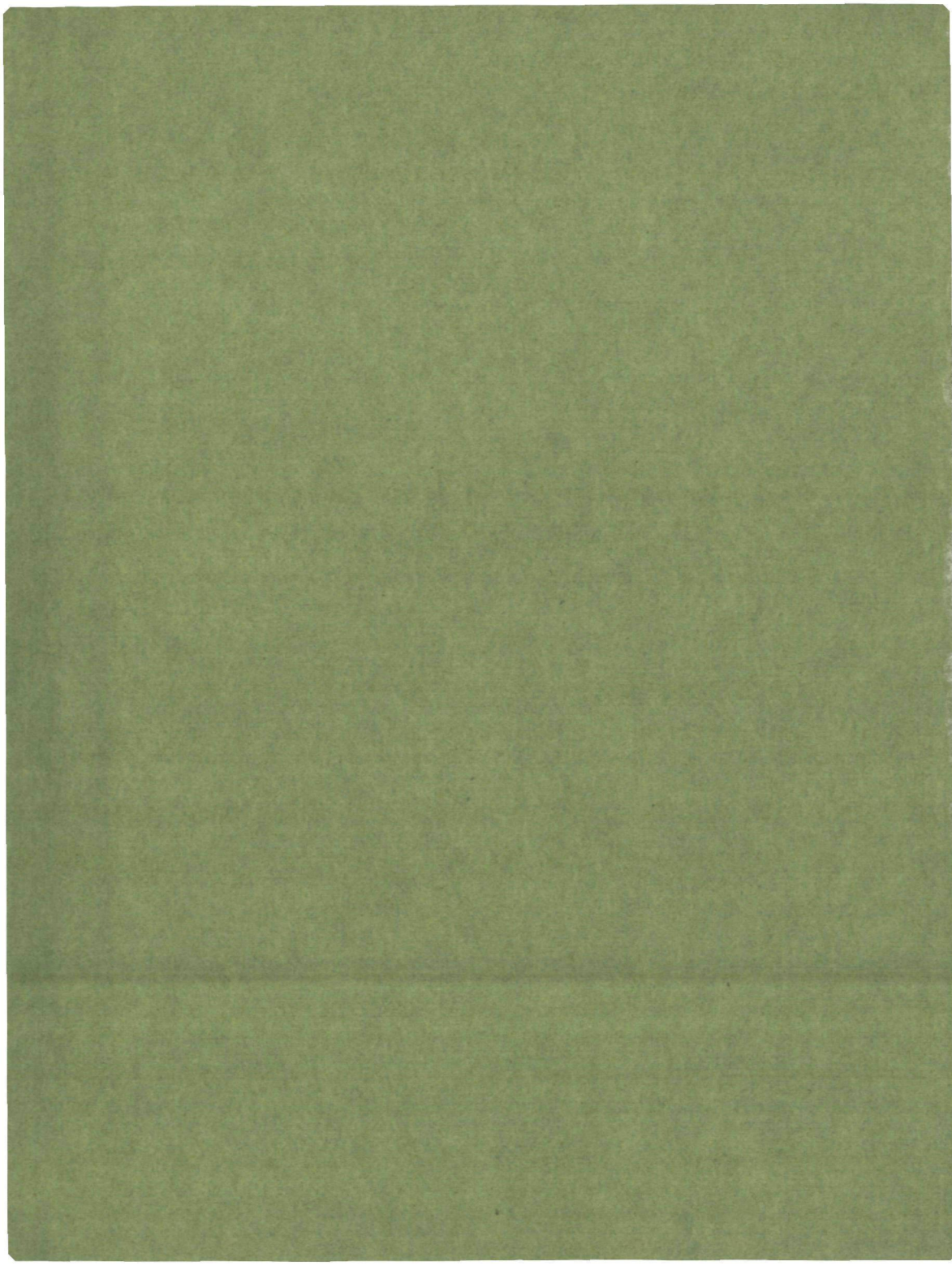


2071
ACHTERGRONDEN VAN PRISCILLIANUS' CHRISTELIJKE ASCESE

A.B.J.M. GOOSEN



ACHTERGRONDEN VAN PRISCILLIANUS' CHRISTELIJKE ASCESE

PROMOTOR:

PROF.DR. J.C.P.A. VAN LAARHOVEN

voor Marilyn

ACHTERGRONDEN VAN PRISCILLIANUS' CHRISTELIJKE ASCESE

PROEFSCHRIFT

**TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR
IN DE GODGELEERDHEID
AAN DE KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS
PROF. DR. A.J.H. VENDRIK
VOLGENS BESLUIT VAN HET COLLEGE VAN DECANEN
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN
OP MAANDAG 21 JUNI 1976
DES NAMIDDAGS TE 2.00 UUR PRECIES**

door

**ALOYSIUS BERNARDUS JOSEF MARIA GOOSEN
geboren te Bergen op Zoom**

Nijmegen 1976

VOORWOORD

Bij het gereedkomen van een deel van deze, nog niet volledige studie over de achtergronden van de christelijke ascese van Priscillianus, bisschop van Avila (+ 385/386), past naar verschillende zijden een woord van oprechte dank. Voor- eerst aan de bisschop zelf, eenvoudige van hart, die, worstelend met de taal en het Evangelie, het wel vaak moeilijk en moeizaam, maar nooit ondankbaar maakte, om met zijn gedachten bezig te zijn. Dat men hem én de Ecclesia enige diensten zou hebben bewezen met deze studie, is een vurige wens; te lang is smaad zijn deel geweest.

Dank ook aan die andere bisschop, Hubertus Ernst, die aanmoedigend aan het startpunt van deze studie stond.

Dank aan allen, die de studie en de uitgave er van mogelijk maakten: aan de ijverige en vriendelijke bibliothecaris en medewerkers van de bibliotheek van het Theologisch Instituut van de Katholieke Universiteit te Nijmegen en aan de werkzame verzorgers van deze uitgave.

Dank aan de collega's van de vakgroep Kerkgeschiedenis en Patrologie, die - zelf belast - toch vaak werk overnamen; dank aan allen, die "het ploegen" (CSEL 18,13,18-19) mogelijk maakten en wezen op de kans vruchten te oogsten.

Dank vooral aan de liefste, aan wie de tijd achter de ploeg soms wel pijnlijk werd ontstolen, maar die uiteindelijk de laatste bron was, waaruit altijd geput kon worden om het dorstige land vruchtbaar te maken en aan wie dus de vruchten worden aangeboden.

Ewijk, in purificatione BMV 1976

INLEIDING

1. Opzet van deze studie	I
2. Historiographie na 1965	
3. Het leven van Priscillianus	
4. Overzicht van de inhoud van de 11 tractaten en een indeling van de canones	

HOOFDSTUK I God-Christus 1 - 30

§ 1. Het Christus-beeld	1 - 4
a. ascese	1
b. God-Christus	2 - 4
§ 2. De triniteit	4 - 21
a. contemporaine auteurs	5 - 9
b. de triniteit	9 - 11
c. drie belangrijke passages	11 - 21
§ 3. De inwoning	22 - 30
a. Christus in de mens	22 - 23
b. Inwoning en ascese	23 - 30

HOOFDSTUK II Wereld en mens 31 - 90

§ 1. Wereldbeeld	31 - 46
a. tractaat 5, 6 en 11	31 - 33
b. andere teksten	33 - 35
c. enkele moderne commentatoren	35 - 41
d. het cosmo-theologisch systeem	41 - 46
§ 2. Mensbeeld	47 - 75
a. terminologie	47 - 56
b. speciale themata	56 - 66
c. enkele moderne commentatoren	66 - 69
d. kwaad, zonde en demon	69 - 75
§ 3. Priscillianus' religieuze omgeving	75 - 89
a. Priscillianus' houding tegenover de heresieën	75 - 80
b. Priscillianus en het Gnosticisme	80 - 84
c. Priscillianus en het Manichaeïsme	84 - 89

	<u>Pag.</u>
<u>HOOFDSTUK III</u> Priscillianus' ascese	90 - 122
§ 1. Enkele praeliminaria	90 - 103
a. terminologie	90 - 93
b. de kontekst van de ascese	93 - 94
c. motieven voor een ascetisch leven	94 - 103
§ 2. Priscillianus' ascese. Naar een definitie	103 - 113
a. doel van Priscillianus' ascese	104 - 107
b. Priscillianus' methode	107 - 112
c. een definitie?	112 - 113
§ 3. Achter de ascese	113 - 122
a. de genade	114 - 115
b. de rol van de H. Geest	115 - 120
c. Priscillianus mysticus?	120 - 122
<u>CONCLUSIE</u>	123
<u>VERANTWOORDING</u>	
1. Noten	124 - 268
2. Vertaling van de tractaten en de canones	269 - 374
3. Afkortingen	375 - 377
4. Bronnen	378 - 380
5. Bibliographie	381 - 397
<u>SCHEMA VOOR DE INHOUD VAN DEEL 2</u>	~ 398
<u>SAMENVATTING</u>	399 - 400
<u>SUMMARY</u>	401 - 402

INLEIDING

1. Opzet van deze studie.

Gezien de zeer gebrekkige informatie die de bronnen leveren omtrent de 4e eeuwse bisschop van Avila, Priscillianus, is het resultaat van het, in het begin van de 18e eeuw op gang gekomen onderzoek betrekkelijk mager gebleven. Totdat G. Schepss in 1889 in CSEL 18 de tekst publiceerde van een handschrift uit de Universiteitsbibliotheek van Würzburg (5e-6e eeuw), bestaande uit 11 tractaatjes, en deze op naam stelde van Priscillianus, de leider van een groep asceten in de omgeving van Mérida, had men van de man zelf alleen een collectie van 90 korte canones gekend, waarin deze de leer van Paulus in geserreerde theses samenvatte. En zelfs deze collectie kende men slechts in een (waarschijnlijk zeer oppervlakkig getoucheerde) redactie van een verder onbekende Peregrinus, wiens aandeel in details onmogelijk meer is te achterhalen en vrijwel zeker niet ingrijpend is geweest.

De publicatie van Schepss vernieuwde de Priscillianus-studie. De bijzonderheden van het boeiende verhaal daarvan vindt men in het laatste niet-Spaanse Priscillianus-onderzoek van B. Vollmann (1). De vraag naar Priscillianus' orthodoxie was vaak, samen met de vraag naar de juistheid van Schepss' toeschrijving van de tractaten aan hem, voorwerp van een polemiek onder philologen, kerkhistorici en patrologen. De inhoud van de tractaten opende grotere of kleinere twijfel t.a.v. de traditionele visie op Priscillianus als "Archihereeticus" van het Priscillianisme, dat verwantschappen vertoont met het Gnosticisme, Manichaeïsme en "dwalingen" op het terrein van de christelijke leer en praxis. De meesten zochten in de tractaten aanwijzingen voor 's mans gebrek aan rechtzinnigheid en naar bewijzen voor zijn onoprechtheid; anderen meenden, op grond van hun (meestal zeer grove en partiële) beoordeling van de leer van deze geschriften, Priscillianus te moeten zuiveren van elke historische blaam; anderen bleven twijfelen en kwamen niet tot een definitief oordeel.

De voorliggende studie heeft de bedoeling om vooreerst door een analyse van het totaal van de Priscilliaanse teksten (tractaten én canones) (2) en vervolgens door een vergelijking met aan Priscillianus verwante, meestal ascetische auteurs te komen tot een zo exact mogelijke bepaling van de inhoud van de aan Priscillianus' ascese ten grondslag liggende ideeën. Het is n.l. de overtuiging van de schrijver, dat de baanbrekende auteurs, zoals E. Ch. Babut (3), W. Schatz (4) en B. Vollmann (5), zonder wier werk dit onderzoek onmogelijk was geweest, toch te weinig de teksten - in hun geheel of in details - hebben laten spreken. M.a.w. er bestaat geen commentaar op de geschriften van Priscillianus. De gepresenteerde studie zou als zodanig begrepen willen worden.

Er is bij het bestuderen en verwerken van het materiaal uitgegaan van de vraag: wat zijn de grondideeën geweest, waarop Priscillianus zijn ascetische boodschap - want dát dit de kern is van zijn opvatting over zijn taak, is intussen vast komen te staan (6) - heeft gebaseerd. Het grootste probleem daarbij was, dat Priscillianus zelf nergens een theoretische uiteenzetting daarover geeft: hij polemiseert of hij preekt - men zou kunnen zeggen - voor de vuist weg, zoals het hem zijn hart ingeeft, gepassioneerd maar vaak niet erg duidelijk. Toch blijken twee wezenlijke zaken fundamenteel voor zijn ascetische idealen uit de tractaten en de canones naar voren te komen: zijn zeer specifieke ideeën over *zijn*, zeer persoonlijk beleefde God-Christus én zijn genuanceerd oordeel over wereld en mens. Daaraan corresponderen de twee eerste hoofdstukken van deze studie. Op grond daarvan én door een hernieuwd voortdurend volgen van de polemiserende en prekende bisschop onder een volgend aspect wordt getracht in een derde hoofdstuk te komen tot een zo volledig mogelijk beeld van zijn theoretische opvattingen van de ascese. Aldus wil in deze drie hoofdstukken -

als een min of meer afgerond geheel - een "theorie" aangeboden worden, die bij Priscillianus achter zijn ascese zou gestoken kunnen hebben.

Het bleek al spoedig, dat het wenselijk was 1) hierbij ook de praxis van de groep rond Priscillianus te betrekken, 2) die aan hun ascese zo zeer gekoppelde ideeën over Schrift, canon, charisma, profetie, apocryphen en verkondiging te koppelen, en 3) hun plaats in de Spaanse kerk van de 2e helft van de 4e eeuw te peilen. Aangezien het materiaal voor de eerste drie hoofdstukken reeds zo overvloedig was, besloot de schrijver de drie andere onderwerpen te bewaren voor een volgend deel. Niettemin komen ook reeds in dit deel enige malen de praxis, de eigenaardige opvattingen over de Schrift en het voortleven van de profetie én de kerk-idee ter sprake.

Het leek nuttig, om de lezer, bij een mogelijk eerste contact met deze niet altijd gemakkelijk "grijpbare" Spanjaard, van dienst te zijn en daarom in deze inleiding een korte aanvulling te geven van de historiographie na 1965 (d.i. na Vollmann). Daarna wordt een summier schets aangeboden van de voornaamste historische data, die in DL. 2, Hst. I uitvoeriger aan de orde zullen komen. Dan volgt een voorstel tot een indeling van de inhoud van de nogal rommelige tractaatjes en de canones. In de verantwoording op het einde van het boek vindt men tenslotte met het zelfde doel een vertaling van de, in lastig Latijn gestelde en nog niet in een Europese taal omgezette geschriften van Priscillianus.

Dat de schrijver van deze studie geen philoloog is - kerkhistorie is het veld van zijn eerste belangstelling - was bij het maken van de vertaling een handicap. Dezelfde ervaring aan vakkennis deed zich voelen bij de lastige vraag naar de authenticiteit van de tractaten. G. Morin (7) heeft in het begin van deze eeuw zijn twijfel uitgesproken aan de juistheid van Schepss' toeschrijving in CSEL 18, waarna een polemiek volgde tussen de medestanders van beide auteurs (8). Het lijkt alsof men sinds H. Ch. Puech (9), die beslist voor Schepss koos, toch wel in de litteraire en historische kritiek zich heeft aangesloten bij de mening van de eerste uitgever van de tractaten. Men vindt nergens meer een volgeling van Morin. Blijft staan het feit, dat geen laatste afdoende argument gegeven is voor de authenticiteit van Priscillianus' auteursschap: een voortdurende bedreiging van de Priscillianus-studie. De philologen zullen het laatste woord in deze kwestie moeten spreken.

Wat betreft het door Orosius (10) in zijn *Commonitorium* aan Priscillianus toegeschreven brieffragment is de schrijver er op grond van interne kritiek van overtuigd, dat deze onjuist is. Het moet een fragment zijn uit een (onbekend?) Gnostiek geschrift.

In deze studie is getracht zo gedetailleerd en zo gefundeerd mogelijk een oordeel te geven van de betekenis van de 11 tractaten en de 90 canones van Priscillianus. Daarvoor was het noodzakelijk een blik te verpen op de, nog te weinig bestudeerde populaire, ascetische litteratuur, die verwantschap met hem vertoont (11). Zo werd - naast de poging het eerste doel te realiseren - aan een tweede doel aandacht besteed: enigszins het beeld te verduidelijken van het leven en denken van een groep asceten onder het kerkvolk in het Latijnse Westen van de late 4e eeuw.

2. Historiographie na 1965.

Aan de uitstekende bibliographie van B. Vollmann (12), die voor een gedeelte teruggaat op die van E. Edling (13) uit 1902, zijn enkele kleine omissies toe te voegen, en aan zijn historiographie (14) enkele nieuwere studies na 1965.

Bij de recensies van de uitgave van Schepss van 1889 is die uit 1889 van M.A.N. Rovers (15) bij te schrijven. E. De Stoop (16) kwam in zijn voor het begin van deze eeuw baanbrekende studie over de verspreiding van het Manichaeïsme tot de conclusie na een snel onderzoek van de belangrijke data, dat Priscillianus door zijn tijdgenoten ten onrechte beschuldigd is van Manichaeïsme. In een artikel over "de fide" van Bacharius tastte in het begin van het tweede kwartaal van deze eeuw J. Duhr (17) de relatie af tussen Bacharius en Priscillianus, en stelde vast, dat de eerste de geschriften van de laatste moet gekend hebben. Hun ideeën echter verschilden. Het artikel van P. Pedret Casado (18) uit 1933 was voor de schrijver onbereikbaar; het vermoeden is echter gewekt, dat het niet verder komt dan een weergave van de traditionele, oncritische visie op Priscillianus' God-Christus. Vóór zijn boek uit 1936 publiceerde A. d. Alès een artikel over Priscillianus in 1933 (19). Inhoudelijk is er geen verschil in de beoordeling van Priscillianus.

A. Mundó publiceerde in 1950 en 1957 een tweetal artikelen waarvan het eerste (20) voor de schrijver onbereikbaar was en dat, gezien de titel, handelt over elementen van Origenisme en Priscillianisme bij Bacharius, en waarvan het tweede (21) over de geschiedenis van het monachisme in Spanje tot de 7e eeuw op enkele pagina's de "heterodoxe, ascetische tendenzen" van het Priscillianisme aanraakt. Van de hand van C. Torres moet er uit 1956 een artikel zijn, dat onbereikbaar was (22). Bij E.A. Lowe (23) vindt men een beschrijving van de Würzburger Priscillianus-codex (M.Th.Q3, uniéel saec. V-VI), waarvan de Würzburger Universiteitsbibliothecaris, H. Thurn, een uitvoeriger voorbereidt. In een artikel van 1961 over het monachisme in Spanje ten tijde van Martinus van Tours gaat J. Perez de Urbel (24) uit van het ongenueanceerde oordeel, dat Priscillianus' ascese heterodox is. In hetzelfde jaar verscheen de studie van J.M. Fernandez Caton (25) over ascetische bewegingen in de Hispano-romeinse kerk van de 4e eeuw; daarin wordt ruim plaats geboden aan "El movimiento ascético Priscilianista". De auteur plaatst zich op het standpunt, dat Priscillianus de heretische grondlegger is van de ketterse beweging van het Priscillianisme. Men mist in deze studie vooral de reflex op de tractaten, die slechts 11 maal worden geciteerd. P. Sáinz Rodríguez (26) gaf in 1964 een zeer snel overzicht van de Priscilliaanse historiographie tot dat jaar. Het bracht, onvolledig, ook de studie zelf niet verder.

In 1965 kwam B. Vollmanns studie uit. De auteur gaf zelf aan, waarom en hoe hij op dit uitgebreide veld moest beperken. Niettemin maken twee feiten reeds, dat deze studie volop in de aandacht van de Priscillianus-Forschung mag staan. Vooreerst de uitstekende wijze waarop alle tot dan toe bekende materiaal aan bronnen en literatuur hier voor het eerst op vrijwel feilloze wijze in overzichten en besprekingen is geordend en bestudeerd; vooral de systematische ordening van het bronnenmateriaal (51-83) springt in het oog. Vervolgens het commentaar op de critische bezorgde editie van ep. 15 van Leo de Grote. Zeker is nu, dat men het oordeel van Leo over Priscillianus en het Priscillianisme voorzichtig moet hanteren. Deze bisschop van Rome heeft de Spaanse situatie wel zeer sterk door een Romeinse bril gezien en beoordeeld (27).

G. de Plinval (28) recenseerde in 1966 Vollmanns studie. In hetzelfde jaar publiceerde R. Lopez Caneda (29) zijn studie over Priscillianus. Het verschil met Vollmanns aanpak - hij kent blijkbaar deze Duitse auteur niet - valt op. Bij de uiteenzetting over de bronnen (1-68) en de historiographie (105-125) moet de Spanjaard het afleggen tegen de Duitse "Gründlichkeit". De geschiedenis van Priscillianus en het Priscillianisme is nog geheel geschreven vanuit het traditionele

standpunt. Ook de leer van Priscillianus wordt geanalyseerd vanuit een parti-pris: Priscillianus is heterodox en Manichaeër. De fundering van Priscillianus' leer o.a. in prehistorische Gallicische religies is absurd. Een kleine publicatie over een citaat van Hiëronymus in een Priscillianistisch apocryph van *J. Mehlmann* (30) uit 1966 is voor de kennis van Priscillianus minder belangrijk.

Voor de kennis van de achtergronden van het zich in de 4e en 5e eeuw in het Westen ontwikkelde monarchisme is van ongemeen groot belang het artikel van *R. Lorens* (31); jammer genoeg wordt Priscillianus te veel het stempel van Gnosticus en Manichaeër opgedrukt zonder dat het wordt beezen.

Van indirecte betekenis voor de bestudering van de achtergronden en de kontekst van de doctrinaire inhoud van Priscillianus' geschriften is de studie van *A. Orbe* (32) van 1968, waarin de auteur het eerste deel van "de trinitate fidei catholicae", dat volgens hem mogelijk van de hand van Priscillianus zelf is, zeer instructief analyseerde. Overeenkomsten met de tractaten worden aangewezen. Met *J.M. Orella* (33) durfde voor het eerst een Spanjaard een studie over Priscillianus te beginnen vanuit een onbevooroordeeld standpunt. In dit onderzoek over de boete bij Priscillianus krijgt de Abileense bisschop een ruime kans zelf aan het woord te komen. De door Orella aangekondigde studie van *P.M. Sáenz de Argandoña*, *La antropología en Prisciliano*, is bij weten van deze schrijver niet verschenen (34).

Verhelderend voor de visie op de houding van de usurpator Maximus in het proces te Trier, waar Priscillianus ter dood veroordeeld werd, is de publicatie van *J. Ziegler* (35) uit 1972; een genuanceerd oordeel over deze bisschop geeft *G. Rubach* in 'Der kleine Pauly' van 1972 (36).

In een drietal publicaties van 1967-1969, 1972 en 1974 heeft *J. Fontaine* (37) zich, zeer erudiet zoals gewoonlijk, beziggehouden met details uit de Priscillianus-studie, die terloops aan de orde kwamen. De problematische details werden altijd verhelderd door de kontekst waarin ze door deze auteur werden geplaatst. Mag men van deze kenner van de litteratuur en de cultuur van de christelijke oudheid, van de Spaanse in het bijzonder, in het Westen een laatste "Gesamtturteil" over de omstreken bisschop van Avila en zijn geschriften verwachten in een aangekondigde, nieuwe studie? (38)

Tijdens het laatste congres van de CIHEC, 22-29 september 1974 te Oxford gaven twee Angelsaksische "scholars" hun oordeel over Priscillianus in hun voordrachten. *H. Chadwick* (39) wees op overeenkomsten tussen Messalianen en Priscillianus en de Priscillianisten. *D. Powell* (40) tekende Priscillianus als de brenger van een "popular evangelical revival".

Het valt op, dat in recente handboeken en lexica nog vrijwel altijd het onge-nuanceerde Priscillianus-beeld van de heresiologische traditie gehandhaafd blijft (41); slechts hier en daar vindt men een uitzondering (42).

Een uitgave van de beloofde editie van Priscillianus' tractaten en canones, die intussen verschenen moet zijn, heeft de schrijver van deze studie ondanks herhaalde pogingen niet in handen kunnen krijgen (43).

3. Het leven van Priscillianus.

Zowel uit de berichten van *Filaster van Brescia* (44) als uit de canones van het *Concilie van Zaragoza* (380) (45) blijkt, dat er in de 2e helft van de 4e eeuw in Spanje marginaal-christelijke groepen van asceten moeten geweest zijn. Deze negatieve berichten behoeven nog niet per se te betekenen, dat alle Spaanse asceten van deze aera heterodox waren. De man, die in één van deze groepen als leider naar voren geschoven werd, is (de rhetor?) Priscillianus, wiens geboortedatum en geboorteplaats en verdere voorgeschiedenis vrijwel onbekend zijn. Het is niet onwaarschijnlijk, dat de asceten, en vooral hun leiders, het ongenoegen en de jaloezie opwekten van de officiële kerkelijke leiders. Toen Priscillianus in 381 tot bisschop van Avila werd gekozen en gewijd met de steun van een klein gedeelte van het Spaanse episcopaat, vormde zich een heftig attaquerende tegenpartij o.l.v. *Hydatius van Mérida* en *Ithacius van Ossunoba*, die niets ongebruikt lieten om zonder scrupules Priscillianus en zijn groep te bestrijden en veracht te maken. Door intrigues wisten zij vanuit het Hof te Milaan een rescript los te krijgen, waarin een veroordeling en verbanning werd aangezegd als tegen "Manichaeën en valse bisschoppen".

Met twee medestanders-bisschoppen, *Instantius* en *Salvianus* (die tijdens de reis stierf), ondernam Priscillianus in 381/382 een reis naar Rome om zich bij *Damasus* te verantwoorden. Toen *Damasus* hen niet ontving - speelde een rivaliteit met Milaan hier een rol? - wendden zij zich tot het Hof van de Keizer en wisten de kansen in hun voordeel te keren d.m.v. omkoping. Priscillianus en andere bisschoppen konden hun zetels weer bezetten. *Ithacius* vluchtte naar Galilië (382).

Na de val van *Gratianus* (383) wist *Ithacius* de usurpator *Maximus* in Trier voor zijn zaak te winnen. Het is niet onmogelijk, dat politieke en financiële motieven hierbij een rol hebben gespeeld: *Maximus* had de steun van het episcopaat én geld nodig. In 384 moesten Priscillianus en *Instantius* zich te Bordeaux voor een Synode verantwoorden. *Instantius* werd veroordeeld en verbannen; Priscillianus beriep zich op de keizer. Te Trier werd na enige kuiperijen van *Ithacius* tegen hem en elf anderen een proces aangespannen. Op grond van bizarre en gezochte beschuldigingen werden zij in 385/386 (46) veroordeeld. Priscillianus en zes anderen werden met het zwaard terechtgesteld; de rest werd verbannen.

Martinus van Tours, die al ingegrepen had tijdens het proces, *Ambrosius van Milaan* en *Siricius van Rome* protesteerden tegen de moord. Aanhangers van Priscillianus wisten zijn lichaam in triomf naar Gallicië te voeren. Mogelijk hebben andere marginale groeperingen zich bij deze volgelingen aangesloten. In 400 occupeerde zich de eerste Synode van Toledo (47) met de nasleep van de affaire-Priscillianus. Het oordeel van de aanwezige bisschoppen was verdeeld. Ook in het Gallische episcopaat ontstond o.a. ten gevolge van de houding van sommige bisschoppen tijdens het proces ten nadele van Priscillianus en ten voordele van *Ithacius*, een tijd lang een scheuring.

In de 5e eeuw keerde zich de mening van velen tegen de Manichaeïsch gekleurde bundeling van groepen, die zich "Priscillianisten" noemden of zo werden genoemd, terwijl ze inhoudelijk mogelijk uiterst weinig of niets met Priscillianus van doen hadden. In deze periode moet zich de traditie betreffende Priscillianus als ketter gevormd hebben. Voorral *Augustinus*, *Orosius*, *Leo de Grote* en - in mindere mate - *Sulpicius Severus* beschrijven en veroordelen Priscillianus als de aanstichter van de 5e en 6e eeuwse Spaanse ketterij. In hoeverre verkelijk "Priscillianse" elementen vermengd zijn geworden met tweede en derde rangs Gnostieke en Manichaeïsche tendenzen, is niet duidelijk en wellicht nooit meer te achterhalen. Na de Synode van Braga (48), waar een reeks Priscillianistische themata werden geantematiseerd, is minstens de naam van de sekte uit de geschiedenis verdwenen. In hoeverre elementen daaruit de vroege middeleeuwen bereikten, is onderwerp voor een later onderzoek.

4. Overzicht van de inhoud van de 11 tractaten en een indeling van de canones.

De tractaten van Priscillianus vormen een vrij onsamenhangend geheel; ook de interne opbouw van elk tractaat afzonderlijk is lang niet altijd glashelder. Bij een eerste lezing voelt de geïnteresseerde zich vaak verloren in de wirwar van gedachten. Daarom wordt de lezer door onderstaand voorstel voor een indeling van de tractaten bij het eerste contact een hulp geboden.

Tractaat 1. (3,3-33,13) is een apologie van de leider van een groep asceten, die verdacht worden van heresie. Het is niet met zekerheid vast te stellen, waar en wanneer deze apologie gehouden is. Mogelijk vóór Priscillianus' wijding tot bisschop van Avila.

CSEL 18:

3,3	-	4,8	reden van de apologie (vgl. ook 6,10-19)
4,8	-	5,5	verleden van de apologet
5,6	-	32,14	weerlegging van de ketterijen
32,14	-	33,6	verdediging van een redelijk gebruik van de apocryphen; criteria daarvoor.
33,7	-	13	slot.

Tractaat 2. (34,3-43,14) is een supplex van Priscillianus en Instantius aan bisschop Damasus van Rome n.a.v. het optreden van Hydatius van Mérida tegen de asceten (381-382).

34,3	-	19	inleiding
34,19	-	35,24	verslag van de gebeurtenissen
35,24	-	37,17	geloofsbelijdenis van de asceten
37,18	-	39,16	afzwering van de ketterij
39,17	-	41,16	vervolg van het verslag
41,16	-	42,14	de kwestie van de apocryphen; criteria
42,15	-	43,14	verzoek om rechtvaardige behandeling voor een synode.

Tractaat 3. (44,3-56,27) is een verdediging van het voorzichtige gebruik van de apocryphen; tevens een pleidooi voor het charisma van de profetie en een getuigenis van Priscillianus' Schriftopvatting.

44,3	-	10	inleiding; het probleem
44,10	-	48,17	argumenten uit de Schrift
48,17	-	49,15	digressie over de Schrift en het symbolum
49,15	-	51,8	argumenten
51,8	-	52,3	het charisma van de profetie
52,3	-	53,15	argumenten
53,15	-	55,12	het charisma van de profetie (vervolg)
55,12	-	17	argument
55,17	-	56,27	het geloof - het charisma - de apocryphen.

Tractaat 4. (57,3-61,16) is een preek; het thema is: "pascha nostrum immolatus est Christus" (59,21-22 = 1 Kor. 5,17).

57,3	-	58,5	een dag per jaar vraagt om speciale inkering: Pasen
58,6	-	59,20	de betekenis van het 40-dagental
59,20	-	60,18	toepassing van "pascha nostrum" op het leven van de christen
60,16	-	61,16	het vasten van Mozes, Josue en Jesus.

Tractaat 5. (62,3-68,9) een preek; thema is Gen. 1 en de toepassing daarvan.

62,3	-	16	uitleg van de allegorie (als methode)
62,16	-	64,20	Mozes' bedoeling met Gen. 1: tegen de ketters
64,20	-	65,1	uitgangspunt voor de exegese van Gen. 1
65,1	-	66,2	exegese én toepassing van Gen. 1
66,2	-	67,7	christologische interpretatie van Gen. 1
67,8	-	68,9	mystieke interpretatie van Gen. 1.

Tractaat 6. (69,3-81,16) een preek; allegorie op de Pascha-voorschriften van Exod. 12,4-20.

69,3	-	76,10	een ongeproportioneerd lange inleiding:
69,3	-	70,7	de allegorische methode
70,7	-	71,12	de drievoudige zin van de Schrift
71,12	-	73,18	de twee testamenten, volmaakt één in Christus: beeld voor de volmaakte mens
73,18	-	74,8	toepassing op de Paas-voorbereiding
74,8	-	76,10	een ingelaste christologie
76,11	-	87,16	allegorische toepassing van de Exodus-voorschriften in detail.

Tractaat 7. (82,3-85,16) een preek op Ps. 1.

82,3	-	14	de eigen aard van Ps. 1,1
82,14	-	83,17	de consequenties van doop en inwoning van Christus voor de gedoopte.
83,18	-	85,16	een reeks ascetische voorschriften.

Tractaat 8. (86,3-89,6) een preek op Ps. 3.

86,3	-	87,10	de betekenis van allegorie
87,18	-	88,18	de allegorie van Ps. 1 en Ps. 2 en Ps. 3
88,18	-	89,6	een aanzet tot de allegorische toepassing in detail van Ps. 3.

Tractaat 9. (90,3-91,11) een zeer korte preek, waarvan het exordium ontbreekt. Over bezit, armoede en aalmoezen.Tractaat 10. (92,3-102,18) een preek over Ps. 59.

93,3	-	93,12	de dimensies van de allegorie tot in Christus
93,13	-	95,10	voorbeelden uit de Psalmen
95,10	-	102,18	"gedetailleerde" allegorie van Ps. 59.

Tractaat 11. (103,3-106,4) een gebed.

103,3	-	15	allocutie
105,15	-	104,8	lof van de triniteit
104,8	-	105,6	lof van de schepper en de schepping
105,7	-	106,4	defecte tekst

De canones, die een overzicht geven van de leer van Paulus in 90 korte "statements", samengesteld voor het merendeel uit citaten van de Brieven, kan men met

enige moeite als volgt indelen:

can.	1	-	11	God en schepping
	12	-	21	Christologie
	22	-	31	Soteriologie: zonde en verlossing
	32	-	38	Ascetische consequenties
	39	-	60	Ecclesiologie en praktische directieven
	61	-	78	Paulus' visie op het Evangelie en het christelijke leven
	79	-	90	Eschatologie.

HOOFDSTUK I

God-Christus

§ 1. Het Christus-beeld van Priscillianus

a. Een eerste omschrijving van ascese

Er zijn in de geschiedenis van het Christendom veel vormen van asceses aan te wijzen; er zijn evenveel of misschien nog meer definities van gegeven [1]. De asceten zelf kennen veel nuances in de motivering van hun doen en laten, maar in het beleven van hun ascese vertonen zij allen twee niveau's, twee aspecten: een negatief en een positief. Een christelijke asceet moet namelijk radicaal en methodisch afstand doen van alles wat hem naar de opvatting van zijn tijd en omgeving van God afhoudt. Daarnaast beleeft hij deze onthouding nooit los van de poging, om - ook weer gebonden aan zijn tijd en milieu - verschillende waarden te realiseren, die hem dichter bij zijn God brengen. Men zal ook altijd een breuk met het verleden vinden in het leven van een asceet; en de attitude, die hij zich eigen maakte sinds deze breuk, zal hij met alle moeite trachten vol te houden en te perfectioneren. Daarbij is de boodschap van het evangelie maatgevend.

Als men voorlopig ascese aldus zou mogen opvatten, dan is de levenswijze die Priscillianus in zijn tractaten en canones aanprijst of verdedigt, inderdaad een vorm van christelijke ascese; zijn beleving van het christen-zijn is resoluut en radicaal. Hij spreekt over een weg, van Godswege getoond, die men niet mag verlaten: men heeft immers "verzaakt aan de loze glorie van deze wereld" [2]. De leefregel van Christus houdt hem in de greep; en er is sprake van onwankelbaar-zijn en nooit verslappende inspanning [3]. "Labor" is voor hem en vele asceten van zijn tijd in het Westen de technische term voor deze inspanning [4]. Daarmee hoopt hij de verplichting tot een breuk met het oude bestaan, zoals die in zijn postulaat vervat ligt, vol te houden [5].

Als Priscillianus zijn eigen bekeringsgeschiedenis vertelt, blijkt dat zijn ascetisch leven op een zeer bepaald tijdstip aanving: "toen, een aantal jaren geleden" heeft zich de definitieve breuk voltrokken. Daarbij was heel de mens betrokken: alle potenties werden ingezet [6]. Soms bleek daarna deze levenshouding consequenties met zich mee te brengen, die het persoonlijk belang bedreigen. Men mocht dan van geen wijken weten [7]. Deze ascese begint men dan ook niet lichtvaardig, maar omzichtig en welbewust; en eenmaal begonnen, blijft men onderworpen aan een groeiproces; leeftijd b.v. beïnvloedt de ascetische prestaties [8].

Tegenover de asceet staat de wereldse mens met zijn zonden en angsten en trots. Daarvan loskomen is voor Priscillianus: ascese; en hij duidt een leven waarin dit wordt verwezenlijkt aan met een, eveneens onder de asceten gebruikelijke term: "nostra conversatio". Dat is geen rustige weg, maar een spanningsveld tussen het geloof in Christus aan de ene kant, en het ongeloof van de wereld, dat aan de andere kant dringt; beide met hun gevolgen. Dat is de situatie van de "in deo conversantes": een strijd van er op of er onder [9].

Geen omschrijving ("doctrinae nostrae ratio", zegt hij zelf) geeft beter Priscillianus' opvatting over de ascese weer dan die op het einde van tr. 10: "opus dei salvantis in Christo et sanctificati hominis iter". Alles wat in dit "werk" en op deze "weg" zich afspeelt zou men zijn ascese kunnen noemen [10]. Deze definitie vraagt om explicatie. Deze te geven is het doel van de voorliggende studie. Het zal blijken, dat een aantal fundamentele zaken, zoals God, schepping, mens en verlossing, ten nauwste verband houden met de ideeën over ascese en omgekeerd. Een uitwerking van deze, zijn ascese dragende gegevens vindt men in de hoofdstukken I en II; de 'theorie' van de ascese wordt beschreven in hoofdstuk III.

b. God-Christus

Een snelle blik over de tractaten en reeds een eerste kennismaking met de canones laten zien, dat Priscillianus' opvatting over een ascetisch leven gebouwd is op bijbelse argumenten. In de tractaten wordt vrijwel bij alle markante uitspraken over dit onderwerp een Schrifttekst gevoegd, die dan vaak aan de bewering gekoppeld wordt door verbindende hebraïsmen als "scientes", "legentes", "intelligentes", "agnoscentes" of "sicut scribuntur est", waarna dan meestal een cento van teksten volgt [11]. De radicale plicht van de christen om ascetisch te leven, is echter niet alleen een door de Schrift gesteld en omschreven, algemeen gegeven, veeleer komt deze plicht bij Priscillianus voort uit zijn visie op de verhouding tussen "christenmens" en zijn God-Christus [12]. Om deze relatie en de plaats van de ascese daarin te bepalen, is een uiteenzetting over Priscillianus' Christus-beeld in een bredere context nodig.

Men kan op grond van wat Priscillianus zowel in de tractaten als in de canones wel en niet over Christus zegt, vaststellen, dat er in zijn Christus-beeld (en hetzelfde geldt ook voor zijn Godsbeeld) twee dimensies zijn: een praktische, zo men wil: een polemische, én een min of meer theoretische.

In de eerste wordt Christus naast de antieke goden en de entiteiten uit Gnosticisme en Manichaeïsme geplaatst en met hen vergeleken. En dan blijkt - in de ogen van de asceet - dat Juppiter c.s., de zon en de maan, de Beesten en Saklas geen goden zijn, maar Christus - en hij alléén - wel [13]. Echter met deze restrictie, dat een vergelijking tussen God-Christus en de "goden" al fond een absurditeit is; dat de godenaanbidders dwazen en de christenen ware wijzen zijn [14]. Men heeft de stellige indruk b.v. bij het lezen van de grote polemische passage in tr. 1 [15], dat de auteur het populaire godsbegrip van zijn tijd en omgeving uitzuivert, verchristelijkt en het toepast op zijn Jezus Christus. Deze procedure zou geheel passen in de voor Priscillianus kenmerkende, weinig speculatieve denkwijze.

Zijn 'theoretisch' Christus-beeld is niet scherp. Het is ofwel ontleend, ofwel verworven, als hij zich aan een onhandige analyse waagt. Het is vaak pas met veel moeite hier en daar uit een preekfragment los te tornen [16]. Dan blijkt het verwantschap te vertonen met, hetgeen elders genoemd wordt: 'a pre-reflective, pre-theological phase of Christian belief' [17]. Het is - en misschien is hier juist de band met de praktische dimensie - wel zeer bijbels. Het is ook eerder het resultaat van een persoonlijke, emotionele beleving dan van een afstandelijke reflectie: zo is een passage, waarin hij een Christus-beleving verwoordt, in bijbelse beelden en teksten vervat [18]. Ondanks enkele 'theoretische' passages, waarover straks meer, ontkomt men bij het lezen van de tractaten niet aan de indruk, dat zijn kennis van Christus eerder een ervaring dan een 'theologie' is [19].

Er is bij Priscillianus een uitgesproken belangstelling voor de menselijke kant van zijn God-Christus; maar de vraag: hoe de verbinding tussen het goddelijke en het menselijke te rijmen, eventueel te verklaren is, laat hem als probleem meestal koud [20]. Het is zelfs niet onwaarschijnlijk, dat hij niet gedisponeerd is geweest voor bespiegelingen, wat *Sulpicius Severus* dan ook mag berichten over zijn eruditie [21]. Een teken hiervoor kan zijn het feit, dat hij zeker Hilarius' geschriften heeft gelezen, maar dat van een inhoudelijke beïnvloeding nauwelijks sprake is. Het blijft vrijwel bij het overnemen van literaire wendingen [22]. Een andere aanwijzing hiervoor is, dat, als hij diepzinnig doet, hij tegen anderen aanleunt [23].

Als Priscillianus al eens theoretiseert, dan is hij niet zichzelf; met het gevolg dat hij verworven is: hij heeft dan de problematiek wel geroken maar beheerst deze niet. Een berucht voorbeeld is zijn onhandig gebruik van "innascibilis", dat hemzelf waarschijnlijk geen, maar zijn volgelingen zeker wel enige moeilijkheden heeft bezorgd en dat hem - gezien het oordeel van de meeste van de commentaren -

vanaf Augustinus de qualificatie 'ketter' heeft opgeleverd [24].

Men zou Priscillianus' ideeën over God en Christus met die van zijn grote tijdgenoten kunnen vergelijken. Men komt dan tot de bevinding, dat zijn God-Christus in duidelijkheid en vooral in elaboratie bij velen van hen in het niet valt. Maar dan moet men bedenken, dat men twee categorieën auteurs ten onrechte op één lijn plaatst: een predikant die zich weinig bekommert om ingewikkelde theorieën en exacte formuleringen én auteurs die zich geworpen hebben in de na-niceense discussie [25].

Omdat men Priscillianus' God- en Christus-beeld nu eenmaal niet geïsoleerd kan bestuderen, wordt hieronder een poging gedaan om zijn gedachten te plaatsen tegen de achtergrond van hem meer vervante auteurs. Zo'n steekproef, waarin men hem confronteert met enkele dichters en auteurs van, meestal ascetische tractaatjes, doet hem wellicht meer recht en zal bovendien tot enkele resultaten kunnen leiden [26].

In de Priscillianaanse teksten wordt op legio plaatsen gesproken over Christus. Hij wordt aangeduid als Christus, Jezus, Jezus Christus, Christus Jezus of dominus. Ook wordt hij vaak "Christus deus" genoemd, of als "deus" aangeduid, al of niet met het epitheton "filius dei" [27]. Daarnaast zijn er een aantal kortere of langere passages, waarin in die zin 'vergelijkingen' voorkomen, dat de auteur in zijn betoog over de God van het Oude Testament ongemerkt overgaat naar Christus, zonder enige beperking of verklaring. Een enkel voorbeeld uit vele moge volstaan.

Een zeer opvallende en daarom zo illustratieve overgang van de bij name genoemde God van de schepping naar de God van de menswording vindt men in het moraliserende gedeelte van tr. 6 over Exodus. Eerst wordt over de schepper gesproken: "operator" (76,14-15), "divina opera" (76,15-16), "tanti muneris dei" (76,20-21), "gloria incorruptibilis dei" (76,24-25=Rom. 1,21) en mogelijk ook "deus noster" (76,27). Daarop volgt dan de opsomming van een aantal van Gods oud-testamentische daden met als doel: "ne quid homo extra unum deum velut deum vellet" en dan (77,5-21) glijdt de predikant over naar de bekende reeks van Christus' verlossende daden zonder van subject in de volzin te veranderen. Meerdere van dergelijke overgangen zijn aan te wijzen [28].

Voor Priscillianus zijn de conclusies uit deze voor hem vanzelfsprekende identificaties van de oudtestamentische God en Christus:

zijn God is Christus; "Deus noster" [29];

als men wil weten wie God-Christus is, moet men terecht bij allen, die over God spreken [30];

de God van de openbaring is dezelfde als de God van de incarnatie [31].

Als uit het boven gegeven voorbeeld en uit een aantal verwante passages zou blijken, hoezeer Priscillianus in zijn Christus de manifestatie ziet en beleeft van de éne God van het O.T. en het N.T., dan zou hij reeds daarom - zonder dat men er zich over hoeft te verwonderen - in vele gevallen over Christus als over God-Christus kunnen spreken. Maar er is meer. In tr. 3, de verhandeling over de apocryphen, staat een voor zijn God-Christus-opvatting, later nog uitvoerige te behandelen, verhelderende uittaling. Daarin worden Vader, Zoon en H. Geest beleden, en wel in de eenheid die zij samen zijn. Uit deze eenheid komt Jezus Christus voort én hij maakt deze eenheid bekend. In God is er geen verdeeldheid; en daarom is ook Christus degene, in wie de eenheid van God zichtbaar wordt: "unum se credi voluit non divisum", met een beroep op Baruch 3,36-38 [32].

Een zelfde gedachte vindt men over de goddelijke eenheid, die zich in Christus manifesteert, in tr. 2, het verzoekschrift aan *Damasus*. Daar verwijt Priscillianus aan alle heresieën ontkrachting van het Symbolum, om vervolgens de eenheid in God te stellen vanuit de doopformule, die identiek is aan het grondpatroon van de geloofsbelijdenis: in de (éne) naam van de Vader en de Zoon en de H. Geest met een beroep op de argumentatie in Gal. 3,16: de belofte aan het éne Zaad. En zijn

conclusie is: "de qua re loquens propheta ait: hic est *deus noster*..." (weer Baruch 3,36-38) [33].

Hier ligt wel de reden voor het gemak waarmee Priscillianus uitdrukkingen in de mond neemt als: *Christus apparens deus* [34], "*nobis autem deus Christus Jesus est*" [35]; "*anathema sit qui negat clavis adfixum vel aceto potatum vel felle dominum deum nostrum*" [36]; "*deus noster...veniens in carne... in nomine appellatus Jezus*" [37]; "*venientis...passuri dei...ingressum*" [38]; "*tam incredibilis miraculi deum nasci*" [39]; "*tam indubitanter praesentis dei*" (=Christus in Lc.19,40) [40]; "*divinae crucis redemptione salvemur*" [41]; de christen is: "*consimilatus corporis dei*" [42], en: "*nullum alium deum esse credentes nisi Christum deum dei filium*" [43].

In dit licht moet ook een afwijkend gebruik geplaast worden, dat Priscillianus maakt van een tekst uit Apoc. 19,10: "*Jesum deum adora*", terwijl de oorspronkelijke tekst heeft: "*Conservus tuus sum et fratrum tuum habentium testimonium Jesu. Deum adora*" [44]. Op dezelfde wijze heeft hij geen enkele moeite met vendingen als: "*in evangelio dicit deus (=Christus)*" en soortgelijke passages, waarin naar Jezus' spreken of handelen verwezen wordt [45].

Hoewel minder goed dan in de tractaten is ook in de canones Priscillianus' God-Christus herkenbaar. De uitdrukking *Christus-deus* komt er niet in voor. Meestal wordt daar over Christus gesproken als de Zoon van God of als mens. In can. 8 evenwel wordt hij aan God gelijkgesteld; in can. 10 ("*similiter*") en in can. 85, 86 en 89 (Christus als goddelijke rechter) wordt hem een goddelijke taak toebedacht; in can. 16 is Kol. 2,9 weergegeven; in can. 13 wordt hij God en mens genoemd: "*Christus idem homo et deus*"; en in can. 17: "*deus*"; met een legitiem beroep op Rom. 9,5 en Tit. 2,13 [46].

Priscillianus staat niet alleen als hij Christus God-Christus noemt. Men vindt de goddelijke Christus in het N.T. [47], bij *Clemens van Rome en Barnabas* [48], *Ignatius van Antiochië* [49], *Melito van Sardes* [50], *Justinus Martyr* [51], in verschillende nog te bespreken, aan Priscillianus verwante tractaten [52], bij *Bachiarius* [53], *Potamius van Lissabon* [54], *Prudentius* [55], *Rufinus van Aquileia* [56], *Sulpicius Severus* [57] e.a. [58].

Men mag dus naar aanleiding van het bovenstaande zeggen, dat voor de asceet Priscillianus het God-Christus-beeld eerder het resultaat is van een persoonlijke beleving dan van een intelligente bespiegeling; dat het verwantschap vertoont met archaische en elders - ook onder asceten - vigerende opvattingen; en tenslotte dat voor hem, juist als asceet, de veel-zijdige en toch éne God zich volledig openbaart in zijn God-Christus. Voor hem is de éne God: Christus [59].

§ 2. De triniteit

Voor Priscillianus wordt de ascetische levenshouding opgeroepen door de zich openbarende en verlossende God. Deze openbaring en verlossing vindt plaats in God-Christus. Zijn Christus-beeld is daarom ten nauwste verbonden met het Godsbeeld van Vader en Zoon. Daarover volgt in deze paragraaf een uitvoerig onderzoek, juist omdat zijn totale Christusbeeld één van de fundamenteën is - en waarschijnlijk het voornaamste - van zijn ascese.

Als het in de vorige paragraaf zou lijken, alsof Priscillianus Christus zonder enige beperking met God identificeert, aldus geen onderscheid makend tussen de Vader en de Zoon, dan is dat slechts schijnbaar [60]. Niet alleen omdat hij op verschillende plaatsen de menselijke kant van Christus scherp belicht [61], maar vooral omdat hij het onderscheid tussen beide personen explicite bespreekt, soms vermeldt of veronderstelt. Maar ook hier is zijn spreken weer weinig kritisch of reflexief.

a. Contemporaine auteurs

Deze populaire, weinig speculatieve en ongedifferentieerde wijze van spreken komt onder een bepaald opzicht overeen met de vrije vorm waarin verschillende auteurs uit zijn tijd en omgeving dat doen. Bedoeld zijn allen, voor wie mét Priscillianus geschrift of woord over God en Christus eerder een zaak van stichting of belering (al dan niet tegen 'kettters') dan van speculatie was [62]. Zodra de gedachten van deze predikanten of geestelijke leiders tenderen in de richting van een interpretatie van de verhoudingen binnen de triniteit of van de betrekkingen van de Godmens Jezus Christus tot de Vader of van de wijze waarop het goddelijke en het menselijke in hem elkaar raken, kan men hun beweringen niet meer op één lijn stellen met die van *Hilarius van Poitiers*, nog minder van b.v. *Gregorius van Elvira* of *Augustinus* [63].

Meestal is voor de bedoelde auteurs een synthese niet zo belangrijk, als het gaat over de éne God en het bijbelse gegeven van de drie personen; als het gaat over de vraag, wie en wat Jezus Christus is. Wel staat vast, dat zij allen - en daarvoor zijn het westerlingen [64] - zonder uitzondering met min of meer grote nadruk spreken over de eenheid van God; daarop komen zij constant terug. De emphasis waarmee dat gebeurt heeft natuurlijk alles te maken met de ascetische instelling, dat verdeeldheid slecht en eenheid ideaal is [65]. Waar het echter te pas komt, gaan zij vrij in op de aard en de werking van de drie personen en hun onderlinge verhoudingen. Meestal stoot men dan op woordgebruik en begrippen, die ontleend zijn aan de Schrift, en bevindt men zich ver van analyses of schemata, die aan een critische wijsbegeerte ontleend zijn. Als dat laatste al eens het geval is, ziet men Priscillianus en de andere auteurs doorgaans verdwalen in minder goed verstaanbare, zo niet onverstaanbare redeneringen.

Het heeft daarom weinig zin, om hen - zoals heel wat commentatoren deden - uit hun eigen omgeving over te planten naar het strijdperk van de na-niceense polemisten, waar ze meestal weinig connectie mee hadden, en hun goedbedoelde onhandigheden te bedekken met verwijten als sabellianisme, modalisme, monarchianisme, systemen, waarachter subtiliteiten schuil gaan die hen vreemd zijn [66].

Voor de meer geïnspireerde dan in de Grote-Kerk-leer geïntegreerde schrijvers is a fortiori waar, wat *Schmaus* opmerkte: "Die Vertreter der Dreiheit waren keine Tritheisten, die Vertreter der Einheit keine Sabellianer" [67].

Een enkele blik op de geschriften van deze auteurs, wier onhandigheid in het gebruik van de taal soms parallel ging met hun struikelen bij het hanteren van de begrippen [68], zal de plaatsbepaling van Priscillianus' denken als asceet over God en Christus vergemakkelijken. Een aansporing van Orbe om deze materie te onderzoeken, geldt als bijkomend excuus voor de, overigens zeker niet volledige poging in de nu volgende excurs [69].

De auteurs kan men voor het gemak onderscheiden in: ascetische en niet-ascetische, en door deze indeling één, in: aan de omgeving van Priscillianus verwante en niet-verwante auteurs. Uit alle groepen volgen nu enkele karakteristieke voorbeelden zonder dat uiteraard het veld hier uitputtend overzien kan worden. Men houde bovendien in het oog, dat geen der tractaten ex professo over de triniteit handelt, één uitzondering daargelaten: *De trinitate fidei catholicae* (DTFC).

'Priscillianistische' tractaten als *Sermo de Centesima, sexagesima, tricesima* (Serm. de Cent.) [70], *Epistola Titi de dispositione sanctimonii* (Ep. Ps-Tit.) [71], *Apocalypsis Thomae* (Apoc. Thom.) [72] en *Vita Heliae* (Vit. Hel.) [73], alle verwant met een encratic-ascetische houding, die o.m. het huwelijk afwijst en eenzijdig de virginiteit aanprijst, worden gekenmerkt door een uiterst magere interesse voor de triniteit. Speculatie is hen vreemd en als zij hun ascese beargumenteren vanuit 'dogmatische' achtergronden, volstaan zij met algemene, vrijblijvende notities.

Men lette echter op enkele bijzonderheden.

Serm. de cent. noemt Christus naast "verbum" ook "voluntas patris", mogelijk een echo van een veel uitvoeriger psychologische triniteits-'theologie' van het nog te bespreken *DTFC*. Uniek is de stelling, dat extreme ascese de asceet "in het bezit stelt" van de triniteit [74]. Het beeld zelf van deze triniteit is echter uitermate onscherp. Wel is de rol van de H.Geest in de ascese aangeduid: zoals vaker in deze litteratuur eerder een kracht Gods dan een zelfstandig persoon. Het tractaat heeft tweemaal een reminiscentie aan de voor de schrijvers van deze geschriften aantrekkelijke terminologie van de 'Comma Johanneum' [75].

Zowel de door A. de Santos Otero reeds uitvoerig bestudeerde en vertaalde *Ep. Ps-Tit.* als de nog te weinig onderzochte *Apoc. Thom.* kennen aan Christus een Vader-rol toe [76]. In het praterige *Vit. Hel.*, dat zeker in deze vorm niet tot de vroegste fase van de ontwikkeling in de Spaanse ascetische beweging hoort, komt evenmin de triniteit uitvoerig aan bod. Slechts de slot-doxologie vermeldt Vader, Zoon en H.Geest tezamen. Een weer aan de Comma Johanneum herinnerende passage valt op. Zoals de auteur niet schroomt om een Paulinische tekst grovelijk te misvormen ter aanprijzing van zijn ascese, zo wendt hij eveneens zonder aarzelen de grondstructuur van de Comma aan, om de verhouding tussen de levensstanden: matrimonium, viduitas en virginitas te tekenen. Daarbij is het voor dit onderzoek van belang, dat hij er de nadruk op legt, dat dit drie vormen zijn van het éne door God gewilde leven. Hiermee geeft de auteur een schoolvoorbeeld van de wijze waarop de asceten hun visie op hun levenswijze staven op grond van een 'dogmatisch' gegeven. Het kon echter onmogelijk onhandiger worden geformuleerd [77]. Verder is hier naast de benadrukking van de rol van de H.Geest, overigens zonder enige relatie met Vader en Zoon [78], ook het reeds bij Priscillianus gesignaleerde vrije gebruik aanwezig, om God en Christus in zeker opzicht te identificeren [79].

In drie niet-Priscillianse clericaal-ascetische tractaten: "*De singularitate clericorum*", "*Statuta ecclesiae antiqua*" en "*De septem ordinibus*" (De sing. cler.; Stat. eccl. ant. en de Sept. ord.), poneert het laatste het meest uitgesproken de typische westerse opvatting over de eenheid van God. Zoals Priscillianus spreekt de auteur over Christus als over zijn God vanuit de vooronderstelling van de eenheid van God [80]. Wie de eucharistie van een priester lager waardeert dan die van een bisschop "verdeelt" Christus; en God noemt hij: "Unus deus avidus" met vermelding van het Priscillianus niet onbekende Deut. 6,4 [81]. Een interessante slip maakt de auteur door de bisschop niet alleen "Christus christianorum" te noemen "per omnia similis deo (=Christo?)", maar zelfs Kol. 2,9 op hem toe te passen, een tekst die door Priscillianus (can. 16) en *DTFC* heel wat beter wordt verstaan [82].

Het minst ascetische tractaat van de drie, *Stat. eccl. ant.*, begint met een zeer hoog-kerkelijke geloofsbelijdenis, die de eenheid van God weer voorop stelt, de drie goddelijke personen poneert en de incarnatie in een merkwaardige formulering in de relatie tot de drie personen omschrijft [83]. In *de sing. cler.*, het oudste van de drie tractaten, is de triniteit vrijwel afwezig. Als de auteur er eenmaal over spreekt, drukt hij zich wel fraai, maar niet geheel feilloos uit: "a deo patre missus est filius de sinu patris, et regno absens esse duravit" [84].

Een aparte categorie vormen - elk op hun eigen wijze - de *Monarchiaanse Prologen* (Mon. Prol.), het reeds vermelde *DTFC* en de geschriften van *Bacharius*. Het is hier niet de plaats voor een uitvoerige behandeling van de zeer gecompliceerde problematiek, die de *Mon. Prol.* opwerpen; van belang is hier, dat zij, wellicht meer dan elk ander tractaat ook -*DTFC* daargelaten -, verwantschap vertonen met Priscillianus' terminologie betreffende triniteit en Christus. Een uitvoeriger bestudering van verschillen en overeenkomsten moet ook na *Babut* en *Chapman* nog gebeuren [85]. Voldoende zij, er op te wijzen, dat in de *Mon. Prol.* de Christus-deus zeer uitgesproken functioneert; dat er niet over de triniteit

alszodanig wordt gesproken, maar de, door Christus getoonde eenheid voorop staat; dat de 'theologische' stellingname niet consequent schijnt doorgevoerd; en dat er reminiscenties aan gnosticistische uitdrukkingswijzen aanwezig zijn [86].

DTFC onderscheidt zich van de voorafgaande tractaten doordat het zich als ascetisch tractaat explicite en bovendien zeer speculatief [87] met de triniteit bezighoudt. *Orbe*, die het als Priscilliaans meent te herkennen, zoals Morin (maar dan op een heel andere wijze!), terwijl *Vollmann* daaraan twijfelt [88], onderzocht uitvoerig en voorbeeldig het eerste deel van dit tractaat en kwam tot de bevinding, dat de auteur Binitariër is, die de godheid van de Geest in het midden laat. In het tweede, niet onderzochte deel, is echter een grote passage, die deze conclusie uit het voorafgaande deel tegensprekt [89]. Nog niet zo heel lang geleden stonden commentatoren in zulke gevallen klaar om de auteurs - men denke aan de *Mon. Prol.*, maar vooral aan Priscillianus zelf - te beschuldigen van een leugenachtige, dubbelzinnige theologie, die aldus om de hoek kwam kijken. Een meer voor de hand liggende verklaring zou in dit geval kunnen zijn, dat de anonyme auteur van DTFC in het eerste deel de H.Geest meer beschouwt als een goddelijke kracht, die Vader, Zoon en schepping bindt en inspireert, zich daarbij scharend achter een benaderingswijze van meerdere ascetische schrijvers, terwijl hij in het tweede deel in de aangevozen passage meer de nadruk legt op de op elkaar betrokken en van elkaar onderscheidende relaties van de drie personen, hetgeen uit de kontekst niet moeilijk te bewijzen zou zijn [90].

Bij de bespreking van Priscillianus' triniteitsopvatting hieronder zal er gelegenheid zijn om te wijzen op enkele overeenkomsten in details [91]. Hier zij voldoende de aandacht te vragen voor enkele in het oog springende algemene zaken. DTFC gaat uit van een tekst, die ook bij Priscillianus in het middelpunt van de belangstelling staat: Baruch 3,38: de (trinitaire) God is zicht- en dus slechts kenbaar in Christus [92]. Vooral op het einde van het tweede deel is de taal van de *Anonymus*, tot dan toe bestaande uit korte, heldere zinnen, verwant aan die van de schrijver van de 11 tractaten, bij wie men te kust en te keur ellenlange breisels aantreft [93]. DTFC beweegt zich - in tegenstelling tot de andere ascetische geschriften - uiterst bekwaam op het terrein van de zeer persoonlijk geconstrueerde, psychologische triniteitstheologie [94], die m.n. Priscillianus doorgaans vreemd is. De invloed van de beste tradities uit het Gnosticisme is onmiskenbaar, vooral in het eerste deel, aanwezig [95]. Voor het tweede deel is dit minder zeker. Een onderzoek naar de verhouding tussen de beide delen moet nog gebeuren en zou mogelijk interessante gegevens kunnen opleveren voor de kennis van de wijze waarop 'gnostieke' theorieën (deel 1) nog op het einde van de 4e eeuw in het Westen konden leiden tot beslist christelijke toepassingen (deel 2) [96].

Toch heeft ook dit 'theologische' tractaat enkele kenmerkende trekken van de ascetische litteratuur: de passie voor de eenheid van God, voorgewende afkeer van de onnutte, wijsgerige speculaties en van de litteratuur waarin dat gebeurt, de geleidelijkheid van de opgang naar God (geliefd thema onder de asceten), de behoefte aan het gebruik van het gecompliceerde "opus" en "operari", hetgeen ook geldt voor "doctor", ofwel voor Christus zelf gebruikt, ofwel - zeer opmerkelijk - voor de H. Geest [97]. Dat de belangstelling van de schrijver uitgaat naar "plenitudo" is juist; het geldt voor hem en voor meerdere ascetische auteurs, maar het is niet reëel om hem daarom een verwijt van Gnosticisme te maken, zoals Morin deed [98].

Bachiarus (2e helft 4e - begin 5e eeuw) verkeert in de bijzondere positie, dat hij Priscillianus zelf of met hem nauw verwante ascetische groeperingen van nabij gekend heeft, misschien zelfs met hen in relatie gestaan heeft, waarvoor hij zich in Rome al dan niet terecht had te verantwoorden [99]. *Kattenbusch* vees er op, hoe snel er op het einde van de 4e eeuw een verandering optrad in de wijze waarop men zich op leerstellig gebied bij verdenking moest verantwoorden: was

voor Priscillianus tegenover *Damasus* een simpel beroep op het symbolum in het begin van de tachtiger jaren nog voldoende, *Bachiarus* moest zich enkele jaren later reeds van een meer reflecterend, bij het hoog-kerkelijk jargon aansluitend exposé over triniteit en incarnatie bedienen in zijn "libellus fidei" [100]. Hij heeft misschien naar *Hiëronymus'* opmerking geluisterd over het verwarde gebruik van de terminologie als het over de triniteit gaat [101]. Des te waardevoller is het voor het plaatsen van Priscillianus' dogmatische opvattingen, als niettemin enkele elementen, die kenmerkend zijn voor de asceten, ook bij *Bachiarus* nog voorkomen. Vooreerst is dan daar weer de uitgesproken nadruk op de eenheid in de triniteitspassage in *Bachiarus'* apologie, die overigens sporen draagt van een theologie die uit een andere denkwereld stamt [102]. Vervolgens het nog te bespreken gebruik van de vending: "pater enim principale nomen divinitatis per se" [103]; het gebruik van het onzijdige "tria ista" om de drie personen aan te duiden [104], en een gelijkenis met de te bespreken passus uit tr. 6 van Priscillianus [105]. "De reparatione lapsi" en de twee, van erotische mystiek vervulde brieven van *Bachiarus* worden beheerst door een opvallende christocentriciteit, maar houden zich niet bezig met de triniteit. Slechts de tweede brief spreekt over: "verbum dei filius", en eenmaal over "spiritus dei septiformis" [106].

Een greep uit de niet-ascetische litteratuur uit de tijd voor en na Priscillianus zij voldoende. Men onderscheide drie categorieën: contemporaine vijanden van Priscillianus, landgenoten en buitenlanders. Wat zijn vijanden betreft: *Babut* heeft er reeds op gewezen, dat als Priscillianus ook maar enigszins aanleiding had gegeven tot verdenking van heterodoxie tijdens zijn leven op het stuk van triniteit of christologie, zijn tegenstanders geen ogenblik geaarzeld zouden hebben, om daartegen te reageren [107]. Niets daarvan blijkt. Pas op het concilie van Toledo (400) komt men met het uit de hoek gezochte "innascibilis" voor de dag [108]. Het is evenwel óók mogelijk, dat ofwel de belagers van Priscillianus geen nut zagen in een vervolging van hun slachtoffer op dogmatisch gebied, ófwel zelf niet op het niveau stonden van de na-niceense theologie en daarom de nuances, die konden leiden tot het signaleren van aberraties, niet zagen. In het laatste geval past hun attitude geheel in het beeld van de archaische 'theologie' van de midden-moot van de Spaanse kerk in de 2e helft van de 4e eeuw.

Omdat zij niet hoorden tot die, dogmatisch zich vrij bewegende midden-moot vallen Priscillianus' landgenoten *Potamius van Lissabon* en *Gregorius van Elvira* buiten de mogelijkheid tot een vergelijking met hem. Zij waren te zeer gewikkeld in de kerkelijke strijd rond *Arius* en de beslissing van *Nicea* (325) met de hele theologische nasleep daaraan verbonden. Priscillianus en de asceten in het Westen stonden daar vrijwel buiten [109].

Priscillianus' land- en tijdgenoot, *Prudentius*, werd in dit verband reeds vluchtig door *Babut* onderzocht. Aanvullingen op dit onderzoek zouden met weinig moeite te geven zijn. Veel, waarom men in de loop der tijden Priscillianus verketterd heeft, vindt men ook bij de onverdachte dichter [110].

Een vergelijking tussen Priscillianus en *Pacianus van Barcelona* op het stuk van de triniteit valt merkwaardig uit. In zijn twee lange brieven ter bestrijding van de in het Spaanse mengvat nog voorkomende Novatianen, raakt *Pacianus* vrijwel alleen het ecclesiologische aspect aan: wie de doop herhaalt, tast de kerk aan. Priscillianus daarentegen wijst in enkele zinnen op de ontkrachting van de trinitarische leer door het toelaten van een tweede doopsel. De afwezigheid van de belangstelling voor de triniteit in *Pacianus'* geschriften wordt nog eens bevestigd door zijn preek over de doop. Hooguit kan men wijzen op de aanduiding van de Christus-deus en de rol van de H.Geest in het toch bij uitstek trinitaire sacrament [111].

De Spaanse priester, *Eutropius*, waarschijnlijk de auteur van het tractaat "De similitate carnis peccati" (Rom. 8,3), dat het Manichaeïsme in Spanje bestrijdt, gaat in zijn speculaties over de verhouding tussen de Vader en de Zoon (verbum) niet verder dan beslist noodzakelijk is voor zijn aanval op het docetisme van de Manicaeën en de ontgoddelijkheid van de Zoon door de, in dit tractaat er bij gesleepte Arianen. Hij gaat uit van de vooronderstelde eenheid in onderscheidenheid van de Vader en het Woord, in de context waarvan ook de H.Geest een functie heeft, echter zonder speculatief bij de verhouding van Vader en Zoon te worden betrokken. Breeduit wordt in een grote passage de verhouding tussen Vader en Zoon besproken, echter met de bedoeling de verhouding te benadrukken naar de menselijke kant van de Mensenzoon in zijn afhankelijkheid van de Vader. Een goed voorbeeld, hoe ook een onverdachte, speculerende Spanjaard bijna tot nonsens kon vervallen, is: "Hic filius hominis per dei filium dei esse filius in dei filio promeretur". [112].

Hoe een dichter zich vrij door de trinitarische spinsels kon bewegen, tonen de 'slips of the pen' van een Afrikaan, enkele decennia vóór Priscillianus: *Marius Victorinus Afer*, voor wiens theologie *Hieronymus* overigens weinig respect had [113]. In zijn 1e en 3e hymne is zijn trinitaire alchemie, die in tegenstelling tot de geschriften van de asceten niets met de christelijke beleving te maken heeft, zoniet onverstaanbaar dan toch meestal ondoorzichtig. Enkele voorbeelden kunnen volstaan. Het reële onderscheid in de personen zou men kunnen missen in: "In filio igitur pater est, et in patre est ipse filius"; ook in: "Tu (trinitas) cum quiescis pater es, cum procedis, filius. In unum, qui cuncta nectis, tu es spiritus sanctus" [114], indien men maatstaven aanlegt, die Victorinus' tijd nog niet kende. Een te grote benadrukking van Christus' godheid ten koste van de Vader (het panchristisme van de commentatoren uit de eerste helft van de 20e eeuw!) kan men lezen in: "Christus in quiete motus, summus deus est" [115]. Een groot deel van de 3e hymne toont, waartoe een overspannen speculatie leiden kan. Men preferere de inspirerende onhandigheden van de asceten boven deze nutteloze quasi-orthodoxie [116]. Wie zich ergert aan Priscillianus' onevenwichtige bepaling van de eigenschappen van de Vader en de Zoon in tr. 11, het zegengebed, leze niet het veel onzinniger en modeloze ge-goochel met woorden van Victorinus' 3e hymne: "Invisibilis invisibiliter (de Vader), visibilis invisibiliter (de Zoon), invisibilis visibiliter (de H.Geest)", en: "impassibilis impassibiliter, passibilis passibiliter, impassibilis passibiliter" [117]. Bij alle exactheid tenslotte in de theologie van de 2e hymne ontsnapt hem, de theoloog, een onhandigheid, als hij Christus op het slot aanspreekt met: "Pater, qui genitus semper". Zelfs deze bezetene van de triniteitsfilosofie ruimt soms plaats in voor de eenheid van God [118].

Tot slot moet over een niet-Spaans tractaatje, waarvan helaas enkele vitale paginae ontbreken, een enkel woord gezegd worden: "*Enarratio in symbolum*". Een bestudering van deze lastige tekst doet de vraag rijzen of de auteur, hoewel hij in zijn inleiding een opmerkelijke nadruk legt op een analyse van de geloofsact, toch in zijn Vader-Zoon-theologie werkelijk verder komt dan een woorden- of namenspel. Van groter belang is echter de later te behandelen passus: "quia nomen patris est filius", die zowel in *DTFC* als bij Priscillianus in tr. 3 voorkomt [119].

b. Priscillianus' triniteitsopvatting

Bovenstaande gevarieerde oogst van benaderingen van het trinitarische en christologische probleem [120] (geen enkele aanspraak makend op volledigheid en nog minder op de qualificatie van een diepgaand onderzoek), moge een indruk geven van de aard van de interpretaties die Priscillianus' omgeving gaf; de 'theorieën' zijn niet uniform, hoewel hier en daar overeenkomsten te signaleren

zijn. De vraag is nu: wat is Priscillianus' plaats in deze scala van populaire verwerkingen van de bijbelse gegevens en de kerkelijke doorwerking daarvan, dat God: Vader, Zoon en H.Geest is, en dat hij zich aldus in en door de mens- geworden Zoon openbaart?

Allereerst wil ook Priscillianus, als hij spreekt over Vader, Zoon, God of Christus, steeds weer de eenheid van God veilig stellen, een attitude die hij gemeen heeft met zeer vroege christelijke auteurs en collega's asceten [121]. Hij benadrukt deze eenheid in zijn controverse met de, nogal raadselachtige Binionieten [122], de Novatianen, in wier herdoop hij een aanval ziet op-, en een ontkenning van de éne God [123], de Arianen, wier problematiek hij overigens slechts zeer oppervlakkig blijkt te kennen [124]. Hij doet dit ook in verband met zijn opvattingen over doop en geloofsbelijdenis; na zijn symbolum aan *Damasus* gepresenteerd te hebben, verwerpt hij alle afwijkende doctrines en meningen als in strijd met de doop van de christen: in de naam van de Vader en de Zoon en de H.Geest, niet in de namen - zegt hij - als betrof het een meervoud, maar in de éne [125]. In een passage met dezelfde teneur in tr. 3 zegt hij: "symbolum opus domini est in nomine patris et filii et spiritus sancti, fides unius dei" [126]. Men mag zeggen, dat Priscillianus bezeten is van de eenheid van God, waarmee hij geheel in het stramien past van de boven vermelde auteurs.

Er kan geen twijfel bestaan aan het feit, dat Priscillianus in de tractaten en de canones bij de weergave van zijn gedachten over de veel-zijdige, éne God niet heeft willen afwijken van de Schrift [127]. *Orosius'* beschuldiging dat hij op grond van het weglaten van de voegwoorden tussen de personen in de trinitaire formule, om daarmee zijn éne Christus te belijden, en dus geen onderscheid zou hebben erkend tussen de goddelijke personen, kan uit de tractaten niet bewezen worden. Daarbij komt, dat de canones het onderscheid kennen op grond van de verschillende werkingen van de afzonderlijke personen. Bovendien valt een dergelijke speculatie buiten de interesse van de belijdende asceet-predikant. *Orosius* toont, hoe slecht hij over Priscillianus is geïnformeerd [128].

Met de vroegste christelijke schrijvers en met andere asceten, die hun denken zo graag archaïserend bedrijven, heeft hij weinig behoefte gevoeld aan trinitarische speculaties. Hij is er - zoals zal blijken - ook nauwelijks toe in staat geweest [129]. Hij wil belijdend aansluiten bij de communis opinio in de leer. Daarop wijzen zijn Symbolum [130], zijn doop- en wijdingsformules [131], zijn controversen met trinitarische ketterijen [132], de belijdenis van de triniteit in de *Comma Johanneum*, die misschien bij hem voor het eerst in een vrij volledige vorm voorkomt [133], het citeren van Johanneïsche en Paulinische teksten als 1 Jo. 2,23 en 4,2-3, 1 Kor. 12,3 en 2 Kor. 4,4 [134] én de trinitarische belijdenis in het Zegengebed (tr. 11), een passage die misschien aanleunt tegen de Hilariaanse theologie [135].

Enkele details kunnen wellicht de kijk op Priscillianus' beeld van de triniteit verhelderen. Eerst het onderscheid tussen de Vader en de Zoon. Als hij de leer van de Patripassianisten afwijst, poneert hij implicite het onderscheid in de personen [136]. In dit verband hanteert hij ook het Symbolum als een garantie, dat zijn stelling over de drie-ene God juist is tegenover degenen, die het onderscheid te ver doorvoeren en een ditheïsme voorstaan [137]. Ook gebruikt hij meerdere malen 1 Kor. 3,22-23, waar juist de onderordening van Christus aan de Vader geconstateerd wordt [138]. Wanneer hij dan eenmaal bij het veiligstellen van de eenheid in Christus, deze éne God "trina potestate venerabilis" noemt, is dat geen uitgebalanceerde formulering, maar evenmin een reden om hem te beschuldigen van het feit, dat hij triniteit en Christus gelijkstelt [139]. Men herinnere zich in dit verband ook de filius-dei-epitheta bij Christus-deus, die ondenkbaar zijn zonder een voortdurend bewustzijn bij de auteur van de afhankelijkheidsrelatie tussen de Zoon en de Vader [140].

Een enkele maal wordt de Vader-Zoon-relatie uitdrukkelijk vermeld: heretici kennen de ware Vader en de God-Christus, Zoon van God, niet [141]. En nog belangrijker is, dat hij de voortkomst van de Zoon uit de Vader met evenveel woorden vermeldt [142].

Vier nieuw-testamentische gegevens, door Priscillianus vermeld, bevestigen zijn orthodoxie op dit punt: de Heer die zijn Zoon uit Egypte roept, Jezus door de Vader verlaten, de Heer die in ons: "Abba, Vader roept [143]. Tot slot is in het symbolum, dat hij aan Damasus aanbiedt, de trinitarische formule aanwezig in een vorm die men op het einde van de 4e eeuw ook elders aantreft. Dat hij in zijn belijdenis de kerk vóór de H.Geest plaatst, heeft weinig te maken met een interpretatie van "Ecclesia" en "Spiritus Sanctus" als gnosticistische entiteiten, maar duidt meer op de mogelijkheid van reeds meerdere malen geconstateerde verwantschap met het zeer vroege christendom [144].

Vervolgens de betrokkenheid van de Vader op de Zoon op elkaar als Vader en Zoon. Over de Vader zonder vermelding van de Zoon in één adem spreekt Priscillianus slechts enkele malen. Aldus in de zojuist geciteerde tekst over het wanbegrip van de heretici [145]. De scheppende God heet verder een enkele keer: "deum parentemque" [146], "deus pater", en zijn scheppende activiteit: "manus patris" [147]. Ook zijn er in het huis - zo zegt Priscillianus - van de God-Vader vele woningen [148]. Verder wordt slechts in het vermelde symbolum en in nog één tekst, waarin de wereldse elementen als "niet-zijnde van de Vader" worden aangemerkt, de Vader alléén genoemd [149].

Enige aanwijzing voor een systematische aandacht voor de voortkomsten ontbreekt bij Priscillianus. Als hij over de Vader en de Zoon spreekt in hun betrokkenheid op elkaar, dan doet hij dat soms met gebruikmaking van Schriftteksten: sommige teksten betreffen het in-elkaar-zijn van Vader en Zoon, andere verwijzen naar de vorm waarin de Zoon gerelateerd is aan de Vader. In deze gevallen is Priscillianus uiteraard zonder veel moeite te volgen [150]. Anders wordt het, als hij een enkele maal probeert in eigen of ontleende bevoordingen diepzinnigheden over dit onderwerp naar voren te brengen.

c. Drie belangrijke passages

Er zijn drie passages, waarin hij deze houterige poging tot een speculatieve verwoording doet: 75,2-72; 103,3-104,8 en 49,2-72. Hier lijkt hij - zo men wil - nog het meest reflexief en analytisch.

75,2-72. Bij nauwkeurig toezien valt op, dat de passage zich niet gemakkelijk voegt in de context. Uitvoerig heeft de auteur uitgeweid over Christus als degene in wie het goddelijke en het menselijke elkaar ontmoeten en doordringen (74,8-75,2) [151]. De constatering van 75,12-76,10: dat dit gebeuren natuurlijk niet heeft kunnen leiden tot een krenking van zijn God-zijn én wat de betekenis er van is, zou hier op zonder enig bezwaar rechtstreeks kunnen volgen. Maar tussen de eerste uitspraak en het wegnemen van mogelijk opkomende bezwaren staat deze passus, die vooral daarom belangrijk is, omdat er de functies van de God-Christus in worden aangegeven:

sic se pro hominibus patientem intellegi deum voluit in carne, ut, si sensus quaeratur in nobis: unus deus est, si sermo: unus est Christus, si opus: unus est Jesus, si natura quaeritur: filius est, si principium quaeritur: pater dicitur, si creatura: sapientia est, si ministerium: angelus, si potestas: homo, si dignatio: filius hominis, si quod factum est per illum: vita est, si quod extra illum: nihil, - sic universa disponens, ut, cum unus esset in totis unum in se volens hominem, aliud genus perfecti operis scrutator eius habere non posset, nisi ut unum eum deum crederet, quem omnipotentem in se quod est et quod dicitur inveniret.

Men zal deze passage, gezien de christologische context, allereerst ook moeten verstaan in christologische zin, hetgeen bevestigd wordt door de toespeling op

Joh. 1,3e-4a en 4b (75,7-8), waarop de analyserende reeks explicaties van de "pro hominibus patiens deus" (= natuurlijk Christus-deus) uitloopt [152].

Een tweede omstandigheid is, dat deze passage niet alleen in een ascetische context staat, maar zelfs een ascetische motivering heeft: "cum unus esset in totis unum se volens hominem", het ideaal van de asceten: de verstrooiing van de veelheid terug te brengen naar de concentratie van de eenheid, dat Priscillianus met andere verwante auteurs gemeen heeft [153].

De meeste moderne auteurs negeren deze tekst. Enkele storten er de gal van hun -ismen over uit, zonder de inhoud voldoende te peilen [154]; Morin verwijt Schoepss ten onrechte een foutieve, misleidende interpunctie [155]; slechts Koch wees (te) voorzichtig op een overeenkomst met *Ambrosiaster*, quaestio 122 [156].

Kochs opmerking is uiterst belangrijk: de overeenkomst tussen de beide teksten is wat structuur betreft onmiskenbaar; maar ook inhoudelijk is er meer verwantschap dan de korte notitie van Koch suggereert. Zelfs al is het uitgangspunt verschillend: *Ambrosiaster* wil aantonen, hoe goddelijk "effectief" het Woord is; Priscillianus, hoe men zijn geïncarneerde, lijdende God moet "begrijpen", de overeenkomsten springen in het oog:

Ambrosiaster

Non solum autem verbum dei est (=verbum apud deum, Joh. 1,1b), sed et virtus et Sapientia dei, hic est filius dei:

qui tantum ad effectum pertinet, *filius* dicitur dei,

quantum autem ad *locutionem*, qua nos alloquitur deus per ipsum, verbum dicitur dei

quantum vero ad *sapientiam*, qua nos deus per ipsum docet sacramentum suum, sapientia dicitur dei,

quantum autem ad *operationem*, qua per ipsum omnia fecit et facit deus, virtus dicitur dei

.....

Christus autem quia totus in toto est deo *deus*; et sapientia dicitur dei, et virtus, et verbum: hoc est, *deum esse de deo*, et apud deum.

Propter quod ait: (Joh. 1, 1c): 'Hoc erat in principio apud deum.

Priscillianus

sic se pro hominibus patientem intellegi deum voluit in carne, ut(75,2-3)

si natura quaeritur: *filius* est(75,5)

si *sermo*: unus est Christus (75,4)

si creatura: *sapientia* est (75,6)

si *opus*: unus est Jesus (75,4-5)

deus noster...formam in se dei... adsignans (74,8-9);...divinam ostendit esse naturam (74,12); nec ad contumeliam verae divinitatis (75,12-13);

si principium quaeritur: pater dicitur (75,5-6),
si quod factum est per illum: vita est,
si quod extra illum: nihil (Joh. 1,3x+4b),

Ad evicendas enim incredulorum mentes coacta scriptura erupit, ut ostenderet *Christum esse deum*, cum omni loco propter unitatem dei, intellegi vult Christum esse deum.

si sensus quaeratur in nobis: *unus deus* est (75,3-4),

per haec intelligens deum (75,18)...
nisi ut *unum eum deum* crederet (75,11)...

Men bemerkte, dat *Ambrosiaster*, gelet op de strekking van de hele quaestio 122, weliswaar een trinitarisch probleem behandelt, maar op het einde van de hierboven geciteerde en naast de overeenkomende gedeelten van Priscillianus' tekst geplaatste passus óók de Christus, en wel juist als God, bij de problematiek betreft: dus tóch een inhoudelijk verwantschap met Priscillianus' startpunt.

Men verzuime ook niet op het einde van het citaat uit quaestio 122 het bij de asceten bekende motief: "propter unitatem" te signaleren. En laat dan Priscillianus' analyse van de God-Christus aanmerkelijk minder voorzichtig, minder erudiet en hoog-kerkelijk zijn dan de heldere constatering van *Ambrosiaster*, men vindt in beide passages 5 belangrijke elementen uit de analyse gemeenschappelijk aanwezig, nl. de functies van: principium, het Zoonschap, het Woord-zijn, de Sapiëntia-functie en de werking naar buiten, terwijl *Ambrosiaster* later óók Joh. 1,3c en 4b nog ter aprake brengt. Dit houdt in, dat Priscillianus in zijn analyse alleen nog slechts 'lagere' functies aanwijst, zoals: engel-, mens-, en mensenzoon zijn van de God-Christus (75,6-7).

Niettemin is er een aanmerkelijk verschil. *Ambrosiaster* munt uit in logica: zijn analyse is coherent, terwijl Priscillianus' 'betoog' zich op de rand bevindt van onschuldige nonsens. Zij quasi-analyse, hoe leerzaam ook voor zijn God-Christus-beeld, bewijst n.l. niets. Gelet op de context moest zij immers aantonen, "hoe men de voor ons in het vlees lijdende God moet verstaan". En wat krijgt men te horen? "Gods eenheid is ons uitgangspunt; het Woord is de éne Christus; het (scheppings- of verlossings-) werk is de éne Jezus; de voortkomst is de Zoon; het beginsel: (= dus Christus) wordt Vader genoemd; de schepping is zijn wijsheid; zijn dienstbaarheid: (die van?) een engel; zijn macht: (die van?) een mens; zijn vaardigheid [157]: (die van?) mensenzoon; alles wat gemaakt is, is leven; buiten hem is er niets [158]; zo heeft hij het ingericht. Men ziet uit al het bovenstaande: hij is de éne God." Alles behalve een antwoord op zijn probleemstelling!

Hierboven werd opgemerkt, dat de passage niet trinitarisch, maar christologisch moet verstaan worden. De passus: "si principium quaeritur, pater dicitur" (75,5-6) schijnt dit vanwege "pater" tegen te spreken. Dit is echter slechts schijn, want ook "pater" moet van Christus verstaan worden, gelet op de constructie van de Priscilliaanse zin. Deze is opgebouwd op twee parallelle zinsdelen:

sic se ... voluit ... ut ... est (of dicitur) ... (75,2-7), en
sic universa disponens ... ut ... non posset (75,9-12).

Onderverp van "voluit" en dus van "disponens" is "deus noster" (74,7), d.i. Christus-deus. Deze God-Christus is dus óók: de almachtige, die een ijverig speurder in zichzelf zal vinden als: "quod est (unus deus, unus Christus, unus Jesus, filius, sapientia etc.) et quod dicitur (= "Pater" in: 75,6)."

Er zijn twee mogelijkheden. Ofwel is deze constatering, en daarmee de hele passage volslagen onzin, ofwel bedoelt Priscillianus inderdaad Christus Vader te noemen. Dan heeft "dicitur" bij "pater" meer zin dan het voor de andere qualificaties van Christus gebruikte "est", waarover aanstonds meer. Een reminiscentie aan Jes. 9,5 is niet uitgesloten [159], maar ook niet vaarschijnlijk,

daar deze tekst in Priscillianus' geschriften verder niet voorkomt. Belangrijker is, dat hij zelf nog eenmaal [160] - overigens met enkele tijdgenoten [161] - deze "unus deus" Vader noemt.

Hier komt bij, dat deze passage en onderdelen daarvan: *sensus* [162], *quae-ratur* [163], *sermo* [164], *opus* [165]; *natura* [166], *principium* [167], *pater* [168], *dicitur* [169], *sapientia* [170]; *ministerium-angelus* [171], *potestas-homo* [172], *dignatio-filius hominis* [173] en de interpunctie van de passage [174] eveneens gelijkenis vertonen met uitspraken van andere christelijke schrijvers [175]. Dat is ook het geval met een Romeinse inscriptie, die een opvallend gelijk woordgebruik heeft: "QUI (XP) ET FILIUS DICERIS ET PATER INVENIRIS [176].

Toch kan deze passage, handelend over de God-Christus als een fundament voor schrijvers *ascese*, het trinitarische aspect niet omzeilen. Dit is dan ook, zij het bedekt, aanwezig. De Vader-Zoon relatie wordt uitgedrukt in de vraag-antwoord-passus: "si natura quaeritur: filius est" (75,5); "wat is de voorkomst [177] van deze God? dat hij de Zoon is!" Hiermee is Priscillianus dan in overeenstemming met de 'grote' theologie. Daarna maakt hij een slipper. Het beginsel van de Zoon is de Vader, had hij moeten zeggen, voor het geval deze passus uitgesproken trinitarisch was bedoeld; maar, gepassioneerd voor de eenheid (75,4-5,9 en 11), ontsnapt hem "dicitur" i.p.v. "est", waarmee hij, als hij dat gebruikt had, de Vader 'quoad essentiam' tegenover de Zoon had geplaatst en omgekeerd. De ook elders gevonden overtuiging, dat Christus "omnium principium" is, niet geheel vreemd aan de vulgaire interpretatie van Joh. 8,25, sluit hierbij aan [178]. Alles tezamen redenen genoeg om aan te nemen, dat Priscillianus zich blijkbaar weinig gelegen liet liggen aan-, maar vooral hier weinig bekommerd is om de exacte verhouding van de goddelijke oorsprong en de binnengoddelijke voortkomsten. Daarbij komt men niet los van de indruk, dat de predikant van tr.6 in deze, voor de preek onnodige passage zijn toehoorders heeft willen epateren met een theorie, die hij op dat moment zelf niet beheerste.

Tenslotte is het niet onmogelijk - maar de uitwerking hiervan zou nu te ver voeren - dat de door Priscillianus hier gebruikte terminologie voor zijn houterige analyse, evenals die van het veel scherpere eerste deel van *DTFC*, van gnosticismistische receptuur is. Met enige goede - zo men wil - kwade wil, zijn herinneringen aan emanatie-theorieën in het Pleroma wel te ontdekken in de reeks van "sensus" tot "filius hominis". Maar kan men daarvan Priscillianus een verwijt maken, als niemand dat doet b.v. in de richting van een jongere tijdgenoot uit het Oosten en medebisschop, *Synesius*, die het nog minder laten kon de taal van zijn jeugd te gebruiken? [179].

103,3-104,10. Het meest uitvoerig en het fraaist spreekt Priscillianus over de triniteit in het slechts fragmentarisch bewaard gebleven zegengebed (tr. 11). In tegenstelling tot de vorige passage is hier sprake van een spanningsveld tussen de triniteit, Vader-Zoon-H. Geest, én de God-Christus. Tweemaal blijkt dit. De "heilige Vader, almachtige God" heeft door Christus over zichzelf mededeling gedaan [180]. En: alleen door deze Christus staat de enige toegang tot deze God open [181]. Over deze God en zijn mededelingen gaat deze tekst.

Deze God is tegelijkertijd de absoluut transcendente én immanente. Nergens in de Priscillianse tractaten wordt dit zo uitgesproken geponeerd als hier [182]:

"Gij zijt de God van wie men gelooft, dat gij binnen en buiten in alle begin-selen der krachten zijt, én overstijgend én doordringend én uitgestort én ingevloeid in alles één God zijt..."

Zo'n God is vanzelfsprekend onkenbaar: "onze geest blijft bij het doorvorsen van het werk van uw onuitlegbaar verstand opgesloten binnen de dwaling(!) van het menselijk niet-weten" [183]. God moet zichzelf openbaren, waarvoor twee kanalen worden aangegeven: de profeten en Christus. Deze openbaring heeft weer een dubbel effect. Men kent God als de éne (103,6 en 18; maar vooral 104,5: "sic te unus deum in omnibus novimus" =het ascetisch motief uit o.a. 75,9-12)

en men kent hem als de drie-voudige (103,6-8 en 18-20) [184].

Zo heeft men hier dus twee uitspraken: een 'mystieke', die over God spreekt als over een 'élan vital', een alles doordringende stroom (103,15-18) en een 'theologische', die deze God afgrenst van alle andere "plaatsen van handelen of geschieden" als de volkomen unieke (104,5-6), en die hem anderzijds toch als de drie-voudige in een overstijgende eenheid kent (103,6-8 en 18,20).

Evenmin als in *DTFC*, waarmee deze passus zeker verwant is [185], is hier de triniteit opgevat als een binnen-goddelijk gegeven 'sec'. Het Zoon-schap van de God-Christus heeft alles te maken met de te verlossen en met God te verenigen mensheid: het Zoon-schap is de poort waardoor men tot God intreedt (103,13). Criterium voor deze intrede is de erkenning van de eenheid in onderscheidenheid van Vader en Zoon: "Wie de Vader des Zoons in de Zoon en de Zoon des Vaders in de Vader niet erkent, zal de toegang tot God niet bezitten" (103,14-15). Blijkens de tekst bestaat deze onderscheidenheid daarin, dat de absoluut onzichtbare Vader in zijn onzichtbaarheid een relatie heeft tot de Zoon en dat de Zoon in zijn zichtbaarheid (=dus God-Christus) die kennis van de Vader (aan de mensen) meedeelt en in deze zichtbaarheid (én zichtbaar-making dus) een relatie heeft tot de Vader. De verbindende taak van de H.Geest, die in *DTFC* veel uitvoeriger wordt uiteengezet, wordt hier slechts summier, in vergelijking met de andere 10 tractaten en de canones echter het meest uitvoerig aangeduid [186].

Deze kennis van de Vader, de Zoon en de H.Geest is geen speculatieve kennis: zij is tegelijk doel en resultaat van een experimentele ervaring, die gebaseerd is op 'geloven', waarover Priscillianus en de *Anonymus* van *DTFC* in dezelfde context meerdere malen spreken. Het meest pregnant wordt het experimentele aspect van deze ervaring verwoord door de term "inveniri" (103,19-20), die ook elders zowel door Priscillianus (b.v. in de hiervoor bestudeerde passage: 75,12) als door de *Anonymus* wordt gebruikt [187]: de onkenbare God wordt door de gelovige (asceet!) in Christus ervaren en geloofd en beleden als één en als Vader, Zoon en H.Geest.

Vanaf 104,8 wordt in een reeks exclamaties een overgang gemaakt van de zich openbarende, trinitaire God naar de God-schepper. De uitdrukkingen "in te et per te" in 104,8-9 en "per te" in 104,12 en 17 wijzen mogelijk op de in heel de oudheid - en nog lang daarna - bekende scheppingsactiviteit van de Vader dóór de Zoon; hetgeen betekent, dat in deze passus de acclamaties moeten worden verstaan van de Zoon; óók dus het eerste epitheton "animarum pater" (104,9). Daarmee zou een al eerder voorgestelde interpretatie van "si principium quaeritur: pater dicitur" van 75,5-6 bevestigd kunnen worden [188]. Een bedenking tegen deze attributie van de acclamaties aan de God-Zoon-Christus zou de constatering kunnen opleveren in 105,3-4, dat "tibi soli ad agnitionem scientiae tuae factorum gloria tota" moeten opklinken, d.i. "tibi soli" = de God-Schepper, waaronder men dan dus toch niet alleen de God-Zoon-Christus zou mogen verstaan. Een oplossing levert mogelijk de speculatie van *DTFC* die uitgaat van deze stelling: de onzichtbare God is de Vader voor de Zoon en de zonen én (de Zoon van de Vader) is de broer voor de broeders, waarbij men onder "de zonen en de broeders" de Christifideles moeten verstaan. Van deze gedachten vindt men de echo terug in de Priscilliaanse acclamaties: "tu animarum pater, tu frater filius, tu filius fratribus" (104,9-10) [189]. Dit zou er n.l. op kunnen wijzen - zoals ook bleek uit de bestudering van 75,2-12- dat men bij Priscillianus geen consequente toepassing en rechtlijnig gebruik mag verwachten van woorden en begrippen, waarmee hij iets zeggen wil over intra-trinitaire gegevens.

Zo mag men wellicht aannemen, dat zowel Priscillianus als de *Anonymus* van *DTFC*, beiden bezeten van Gods eenheid, wel degelijk het bijbelse gegeven van de trinitarische openbaring kennen en beleven, maar het alleen kunnen verwerken en vervoerden in de wijze waarop deze openbaring kenbaar wordt in de éne God-Christus, enige manifestatie van de Vader. Daarbij is het persoons-onderscheid tussen

de Vader en de Zoon reeds gegeven, hetgeen - vooral bij Priscillianus [190] - in mindere mate opgaat voor de H.Geest in zijn relatie tot de beide eerste personen; maar men weet dat de H.Geest door de asceten meer beleefd werd als een verbindende en veroorzakende kracht dan als een zelfstandige persoon, die daarmee niet ontkend werd [191]. Griekse speculaties zoals die rond het probleem, dat de Pneumatomachen in het Oosten in dezelfde eeuw opriepen, zijn hen vreemd. Wel is de H.Geest altijd opgenomen in de bijbelse trinitaire trits, waar die - meestal in verband met de doop - ter sprake komt [192]. Als goddelijke kracht kennen de asceten de H.Geest beter dan wie ook.

49,2-75. De 'trinitarische' uitspraak van 49,7: "Christus(-deus)...monstrans nomen patris filium itemque fili patrem", staat in een zeer eigenaardige context, die voor het verstaan van dit logion van groot belang is:

Symbolum enim signatura rei verae est et designare symbolum est disputare de symbolo malle quam credere; symbolum opus domini est in nomine patris et filii et spiritus sancti, fides unius dei, ex quo Christus deus dei filius salvator natus in carne passus resurrexit propter hominis amorem; qui apostolis suis symbolum tradens, quod fuit est et futurum est, in se et in symbolo suo monstrans nomen patris filium itemque fili patrem, ne Binionitarum error valeret, edocuit; nam qui requirentibus apostolis 'omne quod nominabitur' (cf. Ef. 1,21) se esse monstravit, unum se credi voluit non divisum, sed dicente propheta: Bar. 3,36-38 + Amos 5,8.

De passage bevindt zich juist tussen twee series argumenten in tr. 3 ten gunste van een evenwichtig gebruik van de apocryphe litteratuur, waar Priscillianus een fervent voorstander van is. Het laatste argument van de reeks luidt: ook de Schrift citeert uit niet-canonieke boeken (48,1-17). Welnu, aan wat de Schrift doet valt niet te tornen...en dan volgt plotseling de overgang, die doet vermoeden, dat de auteur van tr. 3 Schrift en symbolum zo niet identiek dan toch ten nauwste verwant acht: ketterij kwam voort uit het misbruiken van het symbolum. Over dit symbolum weidt Priscillianus uit alvorens met zijn tweede reeks argumenten te starten (49,15 etc.).

Van de drie mogelijkheden, om achter de betekenis van het logion in 49,7 te komen: analyse van de (zeer onduidelijke) passage, waarin zich het logion bevindt, of verduidelijking zoeken in Priscillianus' geschriften elders of vergelijking met verwante passages in verwante litteratuur, zijn alleen de laatste twee bruikbaar; op zich is 49,2-15 cryptisch en 49,7 daarin onverstaaenbaar.

In tr. 1 bevindt zich een passage (5,6-6,9) die volgt op Priscillianus' bericht van zijn bekering tot de ascese en die eenzelfde thematiek behandelt. Deze passage vertoont verrassende verwantschap met de te bestuderen tekst uit het 3e tractaat.

Quis enim est qui legens scripturas et 'unam fidem unum baptisma unum deum' (Ef. 4,5-6) credens hereticorum dogmata stulta non damnet, qui, dum volunt humanis comparare divina, dividunt unitam in dei virtute substantiam et magnitudinem Christi tripartito ecclesiae fonte venerabilem Binionitarum scelere partiuntur, cum scribuntur est: Jes. 45,21; Os. 13,4; Jes. 44,6 en 43,10-11); et iterum Moyse dicente: Deut. 6,4, et Hieremias ait: Bar. 3,36-38. Iste est enim qui fuit est et futurus est et visus a saeculis 'verbum caro factus inhabitavit in nobis' (Joh. 1,14) et crucifixus devicta morte vitae heres effectus est ~~ae~~ ^{tertia} die resurgens factus futuri forma spem nostrae resurrectionis ostendit et ascendens in caelos venientibus se iter construit totus 'in patre et pater in ipso' (Joh. 14,11), ut manifestaretur quod scribuntur est: Lc. 2,14; sicut Johannes ait: 1 Joh. 5,8 en 7 (=Comma Johanneum).

Het thema lag de spreker blijkbaar voor in de mond: het behandelt het wezen van de evangelische boodschap en het fundament van de christelijke ascese. Naast deze algemene overeenkomst zijn er een aantal kleinere, maar niettemin belang-

rijke parallellen. Beide teksten vertrekken vanuit een attaque op de heresie in het algemeen (5,7 en 48,20) en spitsen dan de polemiek toe op de Binionieten, voor Priscillianus waarschijnlijk de oer-vorm van de ketterij (5,10 en 49,8) [193]. In beide teksten wordt aandacht besteed aan de doop (5,1-2 en 10 en 49,2-3) [194]. Beide vermelden in hun argumentatie een symbolum (5,22-6,2 uitgebreid, en 49,4-5 lapidair, maar het woord "symbolum" komt 7 maal in enkele regels, 48, 21-47,7 voor). In beide fungeert wederom - evenals in de twee voorafgaande trinitarische passages - de eenheid van God (5,6-7=Ef.4,5-6, een favoriete tekst van de asceet, en 49,3 en 10) in een christologisch kontekst (5,8-10 en 5,21-6,9 en 49,3 en 10). Beide onderbouwen de christologie met een beroep op de Baruch-tekst (5,18-21 en 49,10-15) en op het apocalyptische "qui (quod in tr. 3) fuit est et futurum (futurum in tr. 3) est" (5,21-22 en 49,6, waarin het neutrum staat voor de totaliteit van de christelijke openbaring). Tenslotte - en hier ligt de reden waarom zozeer de nadruk wordt gelegd op de overeenkomsten en de parallellen - ook in de passage van tr. 1 vindt men een reminiscentie aan de Naam-theologie [195].

Gezien de verwantschap lijkt het dus niet ongeoorloofd, om het onduidelijke logion van 49,7 te verstaan vanuit het veel klaarder Johanneïsche "totus in pater et pater in ipso" (6,2-3) in tr. 1. Daarmee zou dan vaststaan, dat in 49,7 niet een opheffen van de zelfstandigheid van de beide goddelijke personen bedoeld is, als zou de Vader de Zoon en de Zoon de Vader zijn (gesteld al dāt Priscillianus zich zou occuperen met speculaties uit de school der theologen), maar juist een constateren van het onderscheid tussen de Vader en de Zoon tegen de achtergrond van hun wezen-lijke (want "naam" mag staan voor "wezen" [196]) eenheid. De passus 49,8-10 mag dan aldus begrepen worden: "toen (bij de gelegenheid dat de Heer het symbolum aan zijn apostelen meedeelde) [197] heeft hij op hun vraag 'wie hij was', laten weten, gelijk te zijn aan de Vader, hetgeen door Priscillianus onhandig weergegeven wordt met een flard uit het verkeerd begrepen Ef. 1,21: "alles te zijn wat genoemd (nominabatur) werd" [198], d.i. van dezelfde Naam (=wezen) te zijn als de Vader, opdat men in hem als in de (openbaring van de) éne God zou geloven, en vooral toch maar niet als in een tweede, concurrerende God [199]". Dit laatste is immers voor Priscillianus een onduidbare gedachte, vooreerst vanuit de christelijke traditie en vervolgens vanuit zijn ascetische theorie, die veelheid en verdeeldheid schuwt en eenheid en concentratie in deze beide teksten en op meerdere plaatsen elders voorstaat [200].

Het logion "nomen patris filius en fili(i) pater" komt ook elders voor en is, voorzover bekend, nog te weinig onderzocht [201]. Hier is slechts plaats voor enkele verwijzingen, die enig licht kunnen werpen op 49,7.

Het meest verwant met de voorafgaande Priscilliaanse tekst is een passus in DTFC [202]. Ook daar komen doop en symbolum ter sprake (Pls 2,1498, 27-28 en 7 1499,29-30: doop; 1498,35: symbolum), is het vertrekpunt de eenheid van God (1498,24-28, 35-36 en 47; 1499,1, 14-17 en 30-34) [203] en er is ook daar een aanduiding van een ascetische kontekst, n.l. de conclusie van de redenering van de *Anonymus*: de weg tot de Vader is de Zoon (1500,16-1501,32). Tenslotte vermeldt hij ook de ondervraging van de apostelen (1499,53-1500,1) [204] en de ketterijen, die evenwel door hem niet bij naam worden genoemd (1499,38-41 en 1500,8-9) [205].

Welnu de verwante tekst van de *Anonymus* levert niet alleen óók het logion, maar geeft ook, naast de aanduiding van de origine er van, zelfs de exegetische. Zijn probleemstelling vindt men in 1498,21-1499,11: hoe is het trinitarische gegeven te rijmen met de eenheid van God?

Zijn stelling is:

Als hij (Christus) aangeeft (in Joh. 14,16 en Lc. 9,48, geciteerd in 1497,46 en 1499,8-9; en in 1499,2-4 en 10-11), dat de Vader in hem en in de H.Geest

is, hoe is dan de in zich drievoudige kracht van God niet één God? De Vader is dus in de Zoon en de Zoon is in de H.Geest, één naam is het van de almachtige God: want (gezien?) de betekenis van het woord, beweert hij, dat niets niet van hem is, die van hemzelf zegt, dat hij niets niet kan. De apostel zegt immers: 'De naam van de Vader is de Zoon en (die) van de Zoon is de Vader'...[206].

Zijn theorie is de Naam-theologie, die vrij uitvoerig wordt uiteengezet (14,99,18-1500,16): eerst wordt het 'apostolische' gegeven geëxpliciteerd (1499,19-46) en daarna met behulp van schriftteksten (Joh. 14,9; 8,25 en 1,1a en b in 1499,46-1500,1) en een syllogisme (1500,1-16) bewezen.

Het lijkt, gezien de overeenkomsten, ook hier - al zijn er dan tussen de tractaten van Priscillianus en dat van de *Anonymus* wel enkele nuances - weer geoorloofd, om aan te nemen, dat het logion in beide teksten op analoge wijze gebruikt is, én om de voorhanden zijnde interpretatie van de *Anonymus* toe te passen op 49,7; deze interpretatie luidt:

En dit is waarlijk het onuitroeibare geloof, dat - niet overgehaald door vervelingen van leugenachtige leerstellingen - de Zoon ziende, ook de Vader kent, en niet te kort schiet in de juiste mening over elk van de twee in één God, en niet de één in de ander oplost, maar alle twee in één verbindt: wel wetend, dat er niet niets is in de Zoon 'in wie de ganse volheid der godheid woont' (Kol. 2,9); (een geloof) dat in hem de Vader, die onzichtbaar is, gezien wordt, in hem de naam van de Vader gekend wordt. [207].

In welke richting de verwijzing van de *Anonymus* naar het document van 'de apostel', waaruit hij naar zijn zeggen het logion citeert, verstaan moet worden, zal niet gemakkelijk te achterhalen zijn [208]; mogelijk in de richting van het Evangelium Veritatis uit de bibliotheek van Nag Hammadi én de Alexandrijnse Umwelt [209], de Thomasacten en de Enarratio Apostolorum, waarin Naam-theologische reflexies voorkomen.

De *Enarratio Apostolorum* is slecht ten dele bruikbaar; er ontbreken aan deze parafraze op een symbolum immers twee belangrijke paginae, die de opvatting van de auteur over de Zoon en Christus moeten hebben weergegeven [210].

Het eerste deel van deze *Enarratio* over de Deus-Pater poneert de stelling, dat de openbaring van de Naam van de Vader essentiële is voor de christelijke boodschap (PLS 1,787,22-29). Al is zijn motivering cryptisch en de tekst, zoals het hele document, uiterst moeilijk verstaanbaar (b.v. 29-36, vooral 29-32), het lijkt de bedoeling van de auteur om te beweren, dat de christen door het (in geloof) kennen van de Naam van de Vader een hogere of diepere kennis heeft van God dan de, alleen op de ratio aangewezen mens. In het tweede deel (37-44) komt de eerste helft van het logion voor: wie de Vader belijdt, belijdt op dat moment ook de Zoon: de Vader zonder de Zoon is immers nonsens, "quia nomen patris est filius". Op het eerste gezicht lijkt hier dus het logion te betekenen: dát God Vader heet dankt hij aan het feit, dat hij een Zoon heeft. Dit zou een onmogelijke platitude zijn in de zeer serieuze betoogtrant van de auteur. Het moet dus méér betekenen. In het derde deel: als God Vader is, is hij dat van eeuwigheid (787,45-788,2), zoekt men vergeefs naar een verklaring. Maar het vierde deel licht mogelijk een tip van de sluier op; waarschijnlijk bedoelt de auteur met de laatste zin: God 'Vader' noemen tast het wezen van de éne God niet aan, want de Vervekker en de Vervekte zijn beiden "coaeternus" [211]. d.w.z. Vader en Zoon zijn beiden even eeuwig, dus even goddelijk (=één), maar als Vervekker en als Vervekte onderscheiden: het wezen van de Vader en de Zoon is gelijk! En het laatste volledige deel van de tekst, waarin God-Vader beleden wordt, poneert houterig, maar toch leesbaar de eenheid tussen Vader en Zoon (8-12) en hun beider onderscheidenheid (12-13; 13-25 is verre van helder!), om te sluiten met de verklaring, die de betekenis van het logion nog meer doet oplichten: "Wie overigens uit God-Vader geboren wordt, kan alleen maar de Zoon zijn, als hij God is"

(15-16) [212].

Interessant is, dat hier in de redenering juist dezelfde weg gevolgd wordt als in *DTFC* (1487,23-1488,13), echter in omgekeerde volgorde: daar heet het, dat de Vader slechts kenbaar is in de Zoon; hier, dat de godheid van de Zoon slechts kenbaar is in de Vader. De betekenis van het logion lijkt echter op beide wegen vast te staan: men moet het onderscheid Vader-Zoon terugvoeren op het éne goddelijke beginsel, het éne goddelijke wezen, de éne goddelijke Naam.

De *Thomas-acten* hebben het logion zelf niet, wel de Naam-theologie. Een voorbeeld: Gods Naam (= zijn wezen) is onzegbaar, onkenbaar: "thou art not able to hear His true Name now at this time, but the Name that given is to Him is Jesus the Messiah" [213]. Wie die 'Him' is, blijkt het best uit Thomas lofrede op God om zijn schepping, bestuur en genade na het vonder met de wilde ezels [214]: "He whom Thou didst appoint in Thy secrecy and establish in Thy manifestation, to Him Thou hast given the Name of the Son, He who was thy will, the power of Thy thought; so that Ye are by various Names [215], the Father and the Son and the Spirit, for the sake of government of They creatures, for the nourishing of all natures, and Ye are one in glory and power and will; and Ye are dividend without being separated, and are one though divided."

Ook hier blijkt weer hoezeer de Naam-theologie in dienst staat van het dilemma: de veelheid in de eenheid. Men vergete hierbij ter vergelijking met de andere teksten niet het uitzonderlijk streng ascetisch karakter van de *Thomas-acten* en de uiterst belangrijke plaats die in verband daarmee ook aan de doop als toelating tot een ascetisch leven wordt ingeruimd [216].

Het zij voldoende om hier te wijzen op het feit, dat *Evangelium Veritatis* het logion kent en uitvoerig paraphraseert [217], én op enkele bevindingen van de litteratuur waarin het werd bestudeerd.

Arai [218] komt tot de verrassende vondst dat de, naar zijn mening orthodox-christelijke Naam-Logos-theologie van *Evangelium Veritatis* correspondeert met die van de Johannes-proloog, zozeer zelfs, dat de woorden "θεός" en "λόγος" invisselbaar zijn voor "πατήρ" en "ὁνομα". *Evangelium Veritatis* én *DTFC*, dat immers niets anders wil zijn dan een theologische uitwerking van de eerste verzen van het Johannes-evangelie [219]; en daarmee 66k het vermoeden van een relatie tussen het logion van het *Evangelium Veritatis* en dat van Priscillianus in 49,7. Een nadere verifiëring van deze relatie zou in een veel uitvoeriger studie moeten gebeuren.

Als deze relatie reëel zou zijn, is het logion en de daarachter stekende 'gebruiks-theologie' van Priscillianus tegen een zeer archaische achtergrond komen te staan; een achtergrond, die - en dat is de tweede bevinding - in het spoor van *Quispel* zelfs doorgetrokken zou kunnen worden naar Palestijns-Joods-heterodoxe kringen uit het begin van de 1e eeuw [220].

Hoe de Naam-theologie in totaal verschillende milieu's in later tijd gebruikt kon worden, toont de auteur van de zo weinig uitgebalanceerde speculaties van de *Monarchiaanse Prologen*, en toont - maar dan op een totaal andere wijze - *Irenaeus van Lyon*.

Na een symbolum-achtige passage in het eerste "Incipit" (Matteus) stelt de *Anonymus* van de Prologen - ondanks zijn afkeer van de Johanneïsche theologie [221] - dat het doel van het heilswerk van zijn Christus-deus is: "ut...et patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filii, sine principio sine fine, ostendens unum se cum patre esse, quia unus est." Dat het logion ook hier verstaan mag worden in de boven reeds enige malen aangegeven betekenis: onderscheid in eenheid, moge blijken uit de bijzin, die begint met "ostendens", waar véér de eenheid zozeer benadrukt wordt. Zou men het logion 'modalistisch' verstaan [222], dan heeft "ostendens unum se cum patre" geen enkele zin; het poneert immers de onderscheidenheid. Verder is opmerkelijk het verband met *DTFC* 1487,23-1488,10, waar "de openbaring van de Naam van de Vader

aan de vaderen door de Zoon en die van de Zoon door de Vader aan de zonen" veel uitgebreider behandeld wordt [223].

De Naam-theologie heeft bij *Irenaeus* een belangrijke functie in zijn veel bredere theologie van de kenbaarheid van de onzichtbare Vader door de zichtbaar-wording van de Zoon. Het zou te ver voeren, te trachten een verbinding te leggen tussen *Irenaeus'* theologie en de achtergronden van Priscillianus' Christus-vroomheid. Voldoende zij te wijzen op één enkele passage, waarin door *Irenaeus* Mal. 1,10-11 wordt uitgelegd en waar eveneens de Naam van de Zoon identiek gesteld wordt aan die van de Vader met dit onderscheid tussen de Vader en de Zoon evenwel, dat de Naam van de Zoon de openbaringsfunctie is van de Naam van de Vader [224].

Ook in *Fides Isaacs* [225], bij *Potamius van Lissabon* [226] en *Pseudo-Vigilius* [227] vindt men sporen van de Naam-theologie. Deze werpen echter nauwelijks enig licht op 49,7.

Bachiarus' triniteitstheologie, die na de sommatie van *Hieronymus* 'moderne' trekken vertoont, heeft toch nog naast enkele andere archaïserende elementen een spoor van de Naam-theologie [228]. Plichtmatig, maar wel overtuigend en correct, weerlegt hij in zijn 'regula fidei' de systemen, die na Nicea niet meer houdbaar zijn [229]. Zijn Christus-belijdenis is ook daar conventioneel en weinig verrassend [230].

Archaïsch doet echter de, voor asceten gebruikelijke koppeling aan van de triniteitsbelijdenis aan "fides" als christelijk essentieel levenssentiment: "basis fidei unde vitalis cibi participantur alimenta", en het hart is er bij betrokken [231]. De eenheid is, ondanks het gewrongen trinitarische aspect, zeer sterk benadrukt [232]. Ook zijn er tekenen, dat er ondanks de geprononceerde wijze waarop de H.Geest als persoon wordt beschreven een onderton aanwezig is, waarin deze toch meer, of minstens toch óók als een goddelijke 'functie' wordt gezien [233]. Verder werd op het gebruik van het neutrum in "tria ista" voor de drie goddelijke personen reeds gewezen; eveneens op analoge elementen uit de Priscilliaanse Christus-analyse in 75,2-12 [234].

Het wekt dus geen verwondering, gezien de overeenkomsten met de hiervoor besproken litteratuur, dat ook de Naam-theologie aanwezig blijkt te zijn. Men verwachtte echter niet - hoe noodzakelijk het overigens is, *Bachiarus'* theologie aan een nieuw onderzoek te onderwerpen - dat hier een poging wordt gedaan om dit archaïsche element in het geheel van zijn triniteitsopvatting te plaatsen. De constatering moge volstaan, dat het vrijwel zeker is dat men ook in de passus:

Pater enim principale nomen divinitatis per se, quod creditur et quod dicitur pater deus. Filius deus ex patre, non ex se, sed patris. Pater deus et filius deus: sed non idem pater, qui filius; sed idem esse creditur pater, quod filius...[235].

"nomen" als "wezen" heeft te verstaan. Immers, na zijn allegorisch-exegetisch schriftbewijs voor de eenheid van Vader, Zoon en H.Geest [236], gaat hij over tot het omschrijven van de relaties. Zijn uitgangspunt is: "De Vader (is) uit zich de grond-Naam van de godheid; wij geloven daarin als-, en noemen die: God-Vader. De God-Zoon is uit de Vader..." Dit min of meer cryptisch gegeven verstaat men het best vanuit zijn conclusie, die de belijdenis afsluit:

nec inter patrem et filium et spiritum sanctum sit ulla diversitas, nisi quod ille pater sit, et hic filius, et ille spiritus sanctus; trinitas in subsistentibus personis, unitas in natura et substantia. [237].

Wezenlijk zijn Vader, Zoon en H.Geest één ("nec...ulla diversitas"), in een dusdanig onderscheid, dat déze: Vader, en dfe: Zoon, en géne: H.Geest is (men vergelijkte "de Vader is niet dezelfde als de Zoon, maar wij geloven dat de Vader *hetzelfde* is als de Zoon" uit het eerste citaat). Deze wezenlijke identiteit in onderscheidenheid vindt zijn grond in de Vader, uit wie de Zoon geboren en de H.Geest gezonden is [238]. Dit 'wezenlijke' element noemt *Bachiarus* "nomen",

aansluitend bij een traditie, die zojuist ook elders werd geconstateerd. Voor de rest hoort zijn terminologie tot een nieuwe era.

Uit het bovenstaande kan wellicht blijken, hoe Priscillianus en de hem verwante auteurs op grond van hun ascetische, en misschien in verband daarmee enigszins behoudensgezinde stellingname, in hun denken en spreken over Christus en de triniteit moesten kiezen voor een archaïsche wijze van zich uitdrukken. Zij liggen ingebed in een traditionele onderstroom, los van recente ontwikkelingen in de theologie van de 4e en 5e eeuw. Dat daarbij hun passie voor de eenheid een belangrijke rol heeft gespeeld, werd meerdere malen aangetoond. Bovendien is hun hele denkpatroon er op gericht, dat men de onkenbare God alleen kan kennen door het accepteren van de gezonden Zoon, Christus. Hij is het summum van de Godsopenbaring; alleen in hem is Godservaring mogelijk. Sophismen kunnen in dit proces alleen maar storend werken. Dat hun taal hierbij stuntelig is moet men hen vergeven: zij zijn geen bouwers van 'systemen'; zij spreken recht uit het hart.

Bij Priscillianus liggen deze accenten extreem scherp. Het zijn juist zijn ideeën over de éne, bronnelijke [239], zich meervoudig in wezen en werken openbarende God, die hem brengen tot formuleringen betreffende Christus als deze: "Hoevel hij de almachtige God is, weigert hij, toen hij het lichaam aannam, het beschamende van het menselijke begin niet (= de geboorte)" [240]. Of nog frappanter: "Men kan en mag Christus niet anders beschouwen dan vanuit deze éne geloofsopvatting over hem als de éne God, welke almachtige men dan als: wat is en wat gezegd wordt (= schepping en Schrift?), in zich zal ervaren" [241]. En: "Christus is oorsprong van alle dingen, nergens anders zijn bestaan aan ontlenend, zonder begin en zonder einde, en eerder bezwijkt ons woord over hem dan zijn natuur, want bij (deze) God is er geen eindpunt en geen begin in het bestaan, omdat hij altijd bestond" [242]. Daarmee schrijft Priscillianus aan de Zoon-God-Christus kwaliteiten toe van de éne God: almacht en oneindigheid.

De relatie van deze éne God-Christus, openbaring van de Vader, tot de mens, die hem in de doop accepteert [243], is een andere basis voor Priscillianus' ascese. Deze relatie en de wijze waarop die tot stand komt, is het onderwerp van het onderzoek in de volgende paragraaf.

§ 3. 'Inwoning van Christus'

a. Christus in de mens

Omdat Priscillianus zo uitdrukkelijk de individualiteit van de Zoon-God-Christus zowel tegenover de materiële schepping als tegenover de mens veilig stelt - men denke slechts aan de functie van het Woord bij de schepping, aan de herhaaldelijk aangeduide ontmoeting van de mens met Christus als met 'een ander' [244] - is het niet juist om met een aantal commentatoren van een Panchristisme te spreken, alsof de auteur een Christus-beeld voor ogen zou staan, waarin mens en materie in één Christus-entiteit zouden opgaan [245]. Wel komt Priscillianus er, vooral in de preekfragmenten (tr. 4-10), vaak op terug, dat er voor de ontmoeting tussen de God-Christus en de mens geen andere plaats is dan een ruimte in de mens zelf. Om deze ruimte aan te duiden heeft hij een betrekkelijk rijk geschakeerde reeks termen, die alle neerkomen op de constatering: God-Christus woont in de mens, die gedoopt is. Want de doop is voor hem het moment, dat bepalend is voor de ontmoeting. Vanaf dat ogenblik woont God-Christus in de mens [246]. Deze inwoning brengt voor de ascese diepgaande gevolgen met zich mee. Dit nader te illustreren is de bedoeling van hetgeen nu volgt.

Het lichaam ziet Priscillianus als een plaats of een ruimte, waarin verbleven kan worden; en wel op verschillende manieren. Hij noemt het "domus", "habitaculum" (en spreekt over "habitare", "habitor", en "cohabitans" in dit verband), "hospitium", "templum" en "tabernaculum" [247].

Het lichaam is allereerst verblijf voor de mens zelf; de schepper bepaalde, dat "de ene mens uit de (andere) mens zijn lichamelijk verblijf zou nemen, en vlees uit vlees zou geboren worden" [248]. Maar in dit lichaam "wonen" ook: "voluptas", "fornicatio" en "concupiscentia", en alle "vitia"; daarom is het lichaam ook "corruptibilis" en vindt er in de mens een strijd om de verschillende "vitia" plaats [249]. De allegorie van Ex. 12,15 in tr. 6 geeft de auteur ruimschoots de gelegenheid om in te gaan op de betekenis van "expiatio domus": het reinigen van het huis voor Pascha: i.p.v. het kvade moeten Gods geboden in het huis worden binnen gehaald; lukt dat niet, dan moet de "naaste buur" (Ex. 12,4) er bij gehaald worden; dat is degene van wie men door de Geest weet, dat hij bij de mens inwoont [250]. Deze "cohabitans nobiscum" is Christus. Daarvoor vindt men aanwijzingen in het eerste deel van de korte preek over Ps.1 (tr.8).

De gedachtegang aldaar is deze. Boven Ps. 1 staat geen titel, omdat deze titel, begin van het Boek der Psalmen, immers God zelf, begin en einde van alles, zou moeten bevatten; en dat kan niet. Ook is v. 1 van de psalm eigenlijk vanwege de inhoud alleen op God van toepassing. Toch spoort de psalmist de mens aan tot verwerkelijking van dit woord. Dat vraagt strijd (82,16-17 en 83,1-2), maar het resultaat is: "een tempel voor God-Christus...een verblijf, de verlosser waardig" met een beroep op 1 Kor. 3,16-17 (83,2-7). Het middel om dit te bereiken is tweevoudig: herstel van Christus' geboorte in ons (doop!) én het inzicht, dat Christus het beginsel van alles en de mens "Christi habitaculum" is; plicht is dus "voor deze bewoner een waardig verblijf klaar te maken". Wie dit alles inziet, weet "dat wij een tempel Gods zijn en dat God in ons woont" (82,15-18). De inwoner is dus Christus-deus [251].

Een bijbels fundament voor deze inwoning vindt Priscillianus in Rom. 8,9 en 2 Tim. 1,14, waarop hij een toespeling maakt, in Gal. 2,20 en in teksten uit 1 en 2 Kor. [252]. Hierbij moet opgemerkt worden, dat deze twee eerste teksten in de oorspronkelijke tekst spreken over de inwoning van de Geest Gods. Van dit gegeven wijkt Priscillianus dus af. Ook in de teksten uit 1 en 2 Kor. wordt slechts in zeer algemene zin over de tempel van God of die van de Geest Gods gesproken, terwijl Priscillianus, geheel in de lijn van zijn God-Christus-beeld, dit in minstens één van de citaten toepast op de inwoning van Christus [253].

Een ander fundament voor de inwoning is de schepping. God heeft bij de schepping aan de mens iets van zichzelf gegeven, waardoor er tussen God en de mens een congenuïteit is ontstaan, die weliswaar verloren ging, maar waarvan het rudiment voldoende kon zijn als basis voor de inwoning [254].

Met dit gegeven van de inwoning in de hand is het voor Priscillianus uiterst eenvoudig om een psalmtekst (59,18) te interpreteren als: "de christen zal - daar de Heer in hem spreekt - God (inderdaad) horen spreken in zijn heiligdom" [255]. En zodra er ergens over "huizen" gesproken wordt, aarzelt hij geen moment, om te allegoriseren. "Moab" betekent volgens zijn commentaar "spei tabernaculum" en "Sicama": "tabernaculorum convallia" (Ps. 59,10 en 8), maar voor hem duiden zulke zaken erop, dat "het lichaam niet voor de ontucht, maar voor de Heer bestemd, waardig voor de verblijfplaats van Christus moet zijn" [256]. Zelfs als de schrifttekst "domus" in een andere zin bedoelt, zoals Hebr. 3,2-6 (Israël, kerk), vernauwt Priscillianus de tekst naar de individuele inwoning, die zijn oorsprong vindt in de doop (79,18) en zijn voltooiing in "domus dei" zijn i.p.v. "terra seculi" (79,27-28) [257].

Op de inwoning duidt ook de oproep die hij richt tot de "infelix schismaticus", gefingeerde component van alle ketterijen in tr. 1, om zich te bekeren. Deze oproep tot iemand die kennelijk de inwoning niet bezit, wordt ingekleed met een beroep op Mt. 21, met het verzoek "de naam van de Heer Jezus *in zich* te laten schrijven" [258].

Om de Schrift - in tegenstelling tot de ketteren - juist te verstaan is er voor Priscillianus en zijn volgelingen geen enkele belemmering, want zij hebben "Christum in sensu demonstratorem" [259]. Hij is een vaste bewoner [260]. En als er op zijn groep een, in zijn ogen valse verdenking van ketterij valt, verweert hij zich na een lange rij van anathematismen in de eerste apologie met een beroep op de gezamenlijke diepste overtuiging: "het huis van de God-Christus en zijn tempel, die in ons is, zal niemand doen wankelen" [261]. Een opmerkelijke passus (92,12-93,12) houdt mogelijk verband met Priscillianus' visie achter de inwoning. De asceet ("qui" in 92,12) verstaat Gods bedoelingen uit de Schrift (92,15-93,2) in een totale overgave (93,2-3) uit en in de kracht van Christus (92,3-4), wéér vanuit het verstaan van de Schrift (92,4-9): want (en dan volgt de passus, die Priscillianus zeer zeker allegorisch duidt, ontleend aan Lk. 1,1) het evangelie getuigt immers, dat "het verhaal van de gebeurtenissen (te verstaan als een samenvatting van wat in 92,12-93,5 is gezegd) *in ons* (oorspronkelijke tekst: "onder ons") heeft plaats gehad" [262].

Het is in dit verband nog nodig er op te wijzen, dat de "inwoning" omkeerbaar is: de mens kan ook in God en Christus zijn [263]; dat mogelijk ook de belangrijke plaats, die hij voor de inwoning inruimt, zijn voorliefde voor Gal. 3,27: "Christus aandoen" verklaart [264]; en dat tenslotte met de inwoning ook verwant is de "gelijkvormigheid aan Christus", die een centrale plaats inneemt in Priscillianus' doop'theologie' [265].

b. Inwoning en ascese

De relatie van de mens tot de God-Christus, wiens beeld gepeild werd in de voorafgaande paragraaf, blijkt dus door Priscillianus vaak gekenmerkt te worden als een inwoning. Deze inwoning heeft als consequentie: ascese, een radicale breuk met wat - in de wereld en in de mens zelf - niet van God-Christus én niet van onszelf(!) is [266]. Deze ascese beleeft de christen vanuit een totale overgave aan de God-Christus. Een overzicht van de belangrijkste plaatsen, waar Priscillianus over de Christus-ontmoeting of over de ascese spreekt, kan dit duidelijk maken: hij verbindt de beide themata met elkaar. Men is asceet, omdat men christen is; men is christen en dús verplicht tot ascese. Een groot aantal teksten vertoont - explicite of implicite - deze redenering, of beter: deze vooronderstelling. Een aantal andere passages wordt - als men eenmaal deze vooronderstelling kent -

beter verstaanbaar.

Uit de nu volgende tabel - onrecht doende aan de genuanceerde inhoud van de telkens slechts aangeduide passus - blijkt, hoezeer Christus en plicht tot ascese verbonden zijn.

	PLAATS	CHRISTUS-DEUS	CHRISTUS	ASCESE	DOOP
1)	4,14-5,5 beginsel- verklaring apologie		5,4-5 = 2 Gal. 3,27	4,16 casti- ficavimus 4,17-18 re- pudiatis 5,2-3 respu- entes	4,15-16 = Joh. 3,5 5,1-2 = 2 Gal. 3,27
2)	7,13-19 tegen de Novatianen		7,13 in Chri- sto 7,15-19 ver- bondenheid met Christus	7,13 relin- quentes... 7,16-17 praeter... non habentes	7,13 bapti- zati in X-o 7,17 bapti- smatis prae- sidium
3)	8,17-21 tegen de Nicolaiten	8,17 operan- tes quod in deo sumus	8,18-19 Christi di- sciplina	8,18 nulla communicatio	
4)	13,13-17 interpreta- tie v.d.die- ren in O.T. [267]	13,15-16 cre- dimus deo 13,16-17 deum esse quod X.J. est	13,14 initi- ati in Chri- sto	13,15 renun- tiasse	13,13-15 toe- speling op doop
5)	15,25-26 als onder 5)		15,26=Filipp. 1,21 16,5-6=Kol. 2,8	16,5 in quo constitutis 16,5-6 mir- achting voor philosophie [268]	16,1 chrisma a sancto
6)	16,20-26 tegen de idolen-aan- bidders	16,20-21 deus Christus Je- sus (16,28 Christus deus		16,26 delens chirographum etc. (Christus asceet)	
7)	19,20-21,6 tegen de Gnostici	19,24-20,5 m.n.19,25-20, 1:portemus i- ma(ginem) [269] eius qui est de caelo = 1 Kor. 15,49.	19,20-21 = Ef.4,20-21	19,23 spiri- tualibus spi- ritualia ela-	20,4 induen- tes novum hominem
8)	31,28-32,14 tegen de be- schuldiging v.e.5e evan- gelie [270]	31,31-32,1 Christus deus		32,2-14 voor- ouders v. Chr. prototypen v. asceten [271]	31,28-31 in- gaan in kerk door vont 32,2 doop
9)	34,19-35,5 bekerings- geschiedenis v. Priscill.	35,2 deo + deum (=Chri- stus)		35,1 respuen- tes 35,1-2 totos nos dedissemus 35,4 elabo- rantes	34,15-19 bapti- zati in Christo 34,19-20 vivi lavacri rege- neratione

	PLAATS	CHRISTUS-DEUS	CHRISTUS	ASCESE	DOOP
10)	38,13-16 tegen de Manichaeën	39,13 Chri- stus deus		39,15-16 tota fides, tota vita,...	39,14 bapti- zati
11)	49,2-15 beginselver- klaring n.a. v. symbolum [272]	49,4 X-us deus 49,11 hic est deus noster 49,14-15 do- minus deus nomen eius		49,5 apostelen prototypen v. d. asceten 49,7 viam disciplini	49,2-3 doop- symbolen + trinitarische formule
12)	60,8-18 voorbeeld voor vasten		60,13-14 in compaginatio- nem corporis Christi	60,12-13 do- minum ieiun- antem imi- tati + 2 Kor. 10,13 60,16 liberti a peccatis	60,8-9 Rom. 6,4 60,17 doop
13)	64,12-65,1 tegen de Gnostici [273]		64,15 in opus Christi 64,21-22 Chri- stum indui- stis	64,15 homo laborans 64,22-23 reiectionis sae- culi tenebris + Rom. 13,12- 13 64,25-65,1= 1 Kor. 3,19 + 2 Kor. 4,18 64,23-25 = Kol. 2,8	64,21-22 = Gal. 3,27
14)	66,4-67,7 interpretatie van de schep- ping [274]	66,4 ipse(Xs) deus noster 66,19-20 omnia in omni- bus: Joh.15,5 + Kol. 3,11 66,20-21 Chri- stum unum deum 66,21-22 unum in omnibus	66,15-18 ipse est...ianuam. 66,22-25 Filip. 2,10-11	66,7 laboran- tibus in se	
15)	67,8-68,9 slot van preek over Genesis		67,18 Chri- stus 67,13-14 dominus 67,18 dies do- mini 68,1-8 toespe- ling op invo- ning	67,8-18 casti- ficate...; exu- entes; in operibus Xi agere etc. 68,24-68,1 beeldtaal voor ascese 68,8-9 ab om- nibus mundi actiferiati 67,20 complens 67,24-25 beeldtaal voor	67,23-24 excepta in omnem gratiam catholicae professionis

	PLAATS	CHRISTUS-DEUS	CHRISTUS	ASCESE	DOOP
16)	71,12-72,20 duiding van Pascha uit eenheid van O.T. en N.T.	71,15-16 veni- entis passuri dei 71,18-19 Chri- sti...deus gloriae 71,21-24 Chri- stus sine principio sine fine 72,2 omne hoc + incarnatie 72,3-4 deus in nobis 72,19-20 = 1 Kor. 15,49		ascese + 1 Kor. 9,10 72,10-12 O.T. + N.T. = per- fectus homo 72,15-16 si in nobis per- fectio boni 72,16 casti- ficatio + teksten	71,12-14 Paasmyste- rie
17)	73,11-18 natura corpo- ris (73,3) moriatur (73,16)	73,17-18 vivit in me Christus 73,24 consi- milatus cor- poris dei	73,13 sicut caro Xi con- sors virgina- lis corporis facta	73,11-12 cas- tigata et ob- lata nihil debeat 73,14 formam peccati... occidat	
18)	75,13-76,10 betekenis van de incarnatie voor de christen	75,13 divini- tas (Christi) 75,13-15 Rom. 5,8 75,18 intelli- gens deum fi- des 75,21 deo in se demon- strante 76,2-3 in se deo tribui(?) 76,3 divinum habitat in nobis 76,5 in deo	76,9-10 Christo Jesu domino nostro	75,19 respuat 75,21 ipse se homo dividens 76,1 ad dis- truendum cor- pus mundi 76,1-2 casti- gato... 76,3-4 impas- sibile ser- vari 76,5 opere perfecti ad- impleamus 76,6-10 Rom. 6,9 en 23	76,7 "nunc" (Rom. 6,19)
19)	79,2-10 allegorie op het paaslam	79,4 deo	79,2-3 opus Christi 79,5 Christi natura teneat- ur 79,8-9 Xus in homine; homo in Xo + Hebr. 2,11!	79,2-4 imitan- tes opus Chri- sti + cento 79,5 numero devicto 79,6-7 homo novus 79,7 castifi- catione su- scepta	

	PLAATS	CHRISTUS-DEUS	CHRISTUS	ASCESE	DOOP
20)	79,17-29 allegorie op deurposten en T-teken	79,17-18 = 1 Kor. 11,3 79,18 divini sanguinis 79,22 in in- troitum divini sermonis 79,27 corpus = domus dei	79,23-24 crux Christi	79,23-24 non ...rapi 79,25 signari 79,25-26 Rom. 7,4 en 6 79,17 corpus non...terra saeculi	79,18-19 mysterium fu- turi baptisma- tis 79,25 signari
21)	82,14-83,17 allegorie op Ps. 1,1	82,15 deo (Xo) soli 82,16 deo Xo 83,3 Christi dei templum 83,8 templum dei + deus habitat in nobis	82,17 Xi in nos nativitas 82,17-18 Xum omnium prin- cipium 82,18-19 ho- mo Xi habi- taculum 82,19 tali habitatori 83,11 corpus Christi sumus 83,15-16 = Gal. 3,27	82,16 pecca- torum nube deteraa 82,19-83,7 hoe een waardig huis te berei- den 83,14-15 pec- catorum via evadere 83,17 renunti- avimus	83,12-13 quod renascimur in salutem, misericor- diae est, non naturae
22)	93,2-18 consequen- ties van al- legorische schriftuit- leg	93,3 e deo Xo 93,16 ubi se divinum genus viderit(?) 93,16-17 unum deum	93,7-9 = 1 Kor. 3,22 93,13 ad fi- den Christi	93,2-4 qui (= 92,12) totum se reddat... 93,13 conver- sus 93,15-16 se- gregans	
23)	97,14-18 exegese Ps. 59		97,14-15 Chri- sto docente	97,15 des- truimur 97,17 refor- mamur 97,18 conver- sis nobis	97,15 baptiza- ti in Christo
24)	98,16-18 allegorie op Rebecca	98,16 qui se divinum genus crederet(?)		98,17 terrena despiciens ..sequens Xum 98,17-18 in.. se consecraret	
25)	99,21-100,5 exegese Ps. 59	99,21-22 con- versantes in deo (Christo)	99,22 verba domini	91,22 aliena redarguentes 91,23 adver- sa vincamus 100,1 Rom. 6,4 en 12,2 100,3 vitamus + liberi a peccatis	100, remis- sione bap- tismi

	PLAATS	CHRISTUS-DEUS	CHRISTUS	ASCESE	DOOP
26)	100,19-101,6 exegese Ps. 59,14	100,19-20 Ps. 59,8 deus locutus... 100,20 deo	100,20-21 loquente in se domino 101,2 in Xo 101,3 et glo- riam Christi	101,3 in ho- mine trium- phantis 100,20 qui se sanctificasset deo	
27)	101,21-102,3 exegese Ps. 59,8		101,22-23 dei salvantis in Christo 101,25 nato Xo 102,1 redditum corpus deo(?) 102,2 dignum tabernaculum Christi	101,22 doctri- nae nostrae ratio 101,22 opus 101,25-26 na- tura vincatur	
28)	103,9-13 trinitaire invocaties		103,11 unum aditum in ortum fili 203,13 uno in- gressu ad te Christi ope- rantis	103,10 rever- tentibus ad te 103,12 ex di- versis vocati- onum viis	

De teksten in de tabel, waaruit de bijna automatische koppeling van de God-Christus-beleving aan de ascese kan blijken, vindt men in alle tractaten, behalve in tr. 8 en 9, die echter slechts kleine preek-fragmenten zijn. De meeste teksten komen voor in tr. 1, waar Priscillianus zich juist moet verdedigen tegen aanvallen op- en verdachtmakingen van zijn visie op het christen-zijn, én in de preken in tr. 5,6 en 10, de meest uitgewerkte en evenwichtige exposés van de verzameling. Tr. 6 heeft bovendien de meest uitgebreide informatie over zijn Christus-beeld [275].

De hier aangewezen verbinding is niet toevallig of willekeurig. Dat blijkt niet alleen uit de frequentie van de 28 opvallend verwante passages uit de tabel, maar ook uit hun grammaticale constructie: 19 maal wordt in een participium praesens of perfectum de relatie met Christus aangegeven, terwijl het corresponderende verbum in de hoofdzin de verplichting tot ascese aangeeft in causaal verband [276]. Hetzelfde geldt in 11 teksten voor de constructie: bijzin, waarin de Christus-relatie, en hoofdzin, waarin de ascese-verplichting wordt uitgedrukt [277]. Dit is wel een aanwijzing voor het feit, dat, als Priscillianus deze fundamentele zaak ter sprake brengt, hij er zo in vastgegroeid zit, dat hij het constant op dezelfde wijze doet.

De invoning komt in deze 28 passages 8 maal duidelijk aanwijsbaar voor, 13 maal in toespelingen en slechts 9 maal als vage aanduiding [278]. De doop wordt in 18 gevallen vermeld of besproken [279].

Een aantal uitspraken van Priscillianus over Christus en over de christelijke levenshouding op plaatsen waar niet explicite de verbinding met de ascese binnen de horizon valt, winnen tegen de achtergrond van deze aangetoonde verbinding aan helderheid en blijken vooral meer geladen te zijn dan men bij oppervlakkig toezien zou menen.

Zo zou "gratia Christi", als oorzaak van het ascetische leven in tr. 1, in de richting van de invoning verstaan kunnen worden [280]. De bijgevoegde tekst bij de Christus-belijdenis in het symbolum van tr. 3: "et nos per ipsum" [281] én een epitheton bij Christi Jesu: "magistri nostrae conversationis" in zijn eerste argument in tr. 3 [282], zijn beslist meer dan gelegenheidsphrasen voor wie zijn

Christus-beleving wat beter kent. Deze Christus werkt immers in hem. De "naar God gekeerde geest" en "de in Christus geredde mens", die in staat is de betekenis te vatten van Ps 59,3, komt tot een extatische exclamatie, waarin de vreugde om de overstijging van de dood uit 1 Kor. 15,55 doorklinkt: "ubi est, mors, aculeus tuus...", omdat de Christen-in-hem die zekerheid geeft [283]. Dezelfde gedachte is ook aanwezig in het slot van een preek: "et possumus requiem habere iustorum in Jesum Christum" [284]. De asceet (in 99,10-100,5) weet zich altijd geplaatst tussen twee polen: "hinc fides Christi, inde saeculi perfidia", waarbij men zich nu realiseert, dat "fides" meer is dan een intellectuele toenadering: n.l. een zeer intieme relatie, die gevaar kan lopen [285].

Bij Priscillianus' bewering, dat de christen eenmaal per jaar met Pasen een verplichting heeft, om orde op zaken te stellen, mag men zijn vermaning: "dat wij alles in dit leven aan hem te danken hebben", niet opvatten als een dooddoener van een gemakkelijke predikant, maar wel als het uitspreken van zijn diepste overtuiging over wat de Christus-in-hem voor hem betekent, hetgeen bevestigd wordt door de toevoeging van 1 Kor. 3,22 [286]. Vandaaruit is ook te begrijpen, waarom en hoe hij het vasten van de Heer in diezelfde preek tot in details als exemplarisch voor de christen opvat: "de God, die in het vlees komt, wilde juist daarin bekoord worden, waarvan hij...wilde, dat wij het zouden verwerpen": tot zover gaat de gelijkvormigheid aan Christus [287]. En in het verweerschrift aan Damasus is de uitroep: "als ik wil weten wat God-Christus betekent..." en het slot: "wie Christus niet liefheeft, hij zij vervloekt!" een stem uit het hart van de asceet ("mihi servo domini"), die weet, dat hij pas recht van spreken heeft vanuit de uiterst persoonlijke relatie met zijn God-Christus: "want waar de Heer is, daar is vrijheid" en de reden is: "omdat ik de geest des Heren heb" [288].

HOOFDSTUK II

Wereld en mens

Men heeft in het voorafgaande hoofdstuk reeds bemerkt, dat Priscillianus' ideeën over God en Christus zijn standpunt in zake de ascese beïnvloeden; in niet minder sterke mate geldt dit voor wat hij dacht over mens en wereld. Wereld- en mensbeeld zullen dus onderzocht moeten worden, temeer omdat veel moderne auteurs hem op dit stuk te licht veroordeeld hebben als Gnosticus en Manichaeër, en omdat in handboeken en lexica de gevolgen van deze interpretaties nog altijd doorklinken.

Bijna alle auteurs, die kort voor of na de publicatie van de tractaten in 1889 aandacht besteed hebben aan de geschiedenis en de geschriften van Priscillianus, hebben zich - de een uitvoeriger dan de ander - ingelaten met zijn scheppings-, wereld- en mensbeeld. Het valt op, dat zij ofwel zeer algemene opmerkingen maken, zoals: "Priscillianus is een dualist", "een Manichaeër" (daarmee een lange traditie volgend), ofwel aan de hand van slechts een klein aantal teksten of van een beschuldiging van een vijandige tijdgenoot trachten te komen tot een soms wel, vaak niet beargumenteerde veroordeling van zijn cosmologie of anthropologie. De uitzonderingen hierop zijn zeldzaam: A. d'Alès (ten dele), W. Schatz, J. Orella en in zekere zin ook H. Puech [1].

Niemand heeft de moeite gedaan allereerst die plaatsen, waarin Priscillianus expressis verbis - op zijn manier, d.w.z. nogal onhandig - over mens en wereld spreekt, in hun totaliteit te analyseren; niemand heeft dan de elders kwistig gestrooide, korte notities uit de tractaten en de canones vergaard en grondig met de uitvoeriger passages vergeleken. Men zou zeggen, dat zonder zo'n onderzoek Priscillianus onrecht is aangedaan. Het is blijkbaar moeilijk geweest, om los te komen van een rotsvast heresiologische traditie, terwijl toch de eerlijkheid gebiedt voor deze auteur te laten gelden, wat voor een ander elders werd opgeëist: "Es wird gut sein, die Schriften nicht gleich in festen Fronten einzuzwängen, um sie denn von ihnen aus zu deuten, sondern sie in dem zu hören, was sie selbst über sich zu sagen haben" [2].

Hieronder volgt daarom een poging tot een nieuwe interpretatie in § 1 en 2, nodig om te komen tot een heroriëntatie op de invloed van Priscillianus' cosmologie en anthropologie op zijn ascetische theorie en praxis. Ook wordt aandacht gevraagd voor zijn religieuze omgeving, m.n. het Gnosticisme en Manichaeïsme, omdat men hem daarvan m.n. op het stuk van wereld- en mensbeeld heeft beschuldigd (§ 3).

§ 1. Wereldbeeld

a. De tractaten 5, 6 en 11

Eerst volgt hier een overzicht van de drie belangrijkste passages. Men doet er goed aan bij de bestudering van tr. 5 voortdurend het litteraire genre in het oog te houden: een predikant is aan het woord. Tweemaal wordt het auditorium in de vocatief aangesproken [3]; tweemaal wordt een moraliserend deel ingeleid met een typische oratorische wending [4]; er wordt prekend ingehaakt op de voorafgaande (liturgische?) lezing [5] en - zoals in bijna alle tractaten - is er hier een anacolout, en ditmaal een enorme vanwege de grote lengte, maar ook belangrijk vanwege de context [6].

De preektrant nu verklaart de rammelende voortgang van de gedachte. Men mist hier aan de ene kant de afgewogen logica en de doordachte compositie van een geschreven tekst, maar ervaart van de andere kant de directe nabijheid van het

inspirerende, gesproken woord, In die zin is Priscillianus beslist welbespraakt [7].

Al mist de preek dus een strikt logische opbouw 'en detail', toch laat zich een, min of meer samenhangende driedeling onderscheiden: 1) een (vrij technische) inleiding: 62,3-16; 2) het corpus van de preek: a) Gen.1 tegenover "haereticorum dogmata" (62,16-66,3) en b) de christologische betekenis van de schepping (66,4-67,7); 3) de ascetische toepassing, de moraal van de preek (67,8-68,9).

In de inleiding preludeert de predikant via een verrassende aanloop; zijn idee van de allegorese [8], op een thema, dat nóg enkele malen in de preek naar voren komt: "praesentia deo tribuere", te verstaan als: alles van deze wereld in relatie tot God brengen [9]. Dit lijkt het centrale thema van de preek, hoewel ook de "rechtzinnige" interpretatie van het scheppingsgebeuren voortdurend een rol speelt.

Op deze interpretatie komt hij via een aantal merkwaaardige sprongen. Mozes, auteur van de Pentateuch - bedoelt hij -, is door God uitgezocht, opgeleid en begeleid met het oog op de totaliteit van de openbaring (62,16-63,9). Daarom heeft hij Genesis geschreven. Want ("videns ergo": 63,9-10) Mozes heeft toen al alle misvattingen ten aanzien van de schepping voorzien. Deze heresieën worden dan in drie groepen opgesomd, verduidelijkt in de volgende passages (63,9-64,11) en daarna "weerlegd" (64,12-65,1). Dan volgt de orthodoxe exegese van enkele versen van Gen.1.

Onder de "haereticorum dogmata" [10] vermeldt Priscillianus: 1) degenen die een ongeschapen eeuwige wereld voorstaan, 2) degenen die niet God maar de demon als de schepper beschouwen en daarom elke morele verantwoordelijkheid voor het menselijk handelen afwijzen, en 3) degenen die (goddelijke) natuurkrachten als dominerende machten in de cosmos zien. Al tijdens de opsomming laat Priscillianus zijn afkeuring horen, soms door het citeren van Schriftpassages [11], soms door de ketteren beschuldigend toe te spreken [12]. Dan volgen zijn argumenten: de eindigheid van het zichtbare [13], de doelmatigheid van de schepping [14] en de onbetrouwbaarheid van de demon [15].

Paulinische waarschuwingen aan het adres van de toehoorders leiden Priscillianus' eigen Genesis-interpretatie in [16]. Deze is uiterst summier; slechts de versen 1, 3, 21 en 27 worden - gedeeltelijk - behandeld: hemel en aarde, licht en mens. Later in deze paragraaf worden de details van deze exegese gezien. Nu is het voldoende te wijzen op twee bijzonderheden. Vooreerst toont Priscillianus in dit quasi-geleerd exposé zijn belangstelling voor de cosmologische elementen en vervolgens interpreteert hij de mens aanstonds in de richting van de ascese: de mens is rustplaats voor de schepper, ἀνάπαυσις-idee, niet onbekend aan de ascetische literatuur van eeuwen [17].

Vermoedelijk brengt de finaliteit van de schepping de predikant op zijn volgende thema: men kan alleen door Christus beantwoorden aan het scheppingsdoel [18], terwijl óók het hoofdthema van de preek weer terugkomt in de toepassing: de (ascetische) mens moet in zichzelf opnieuw het "zevendagenwerk" realiseren, d.i. een nieuwe schepping worden, hetgeen resulteert in een loskomen van alles wat der wereld is en in een perfecte rust-toestand in Christus [19].

Een duidelijke weergave van zijn eigen interpretatie van het geschapene: cosmos, aarde, elementen, geeft Priscillianus in tr. 6, aan te vullen met enkele gegevens uit tr.10. Ook hier een preek waarin voor de asceet-leraar een allegorese wordt gegeven op de Pascha-voorschriften uit Exodus. Zo consequent mogelijk tracht hij daarop dit principe toe te passen: al het "materiële" in de voorschriften van vroeger, is bedoeld als een overbrugging voor het zwakke menselijke begripsvermogen naar een dieper geestelijk inzicht: wie bij het oude blijft staan is aards en gebonden aan elementen, die hun waarde verloren [20], méér nog: een gevaar vormen, omdat men bij een verouderde observantie er aan toe is idolatrie te beschrijven: God met de demon te verwisselen [21].

Na een zeer breedspakige inleiding over dit algemene thema en de motivering er van, volgt de behandeling van een aantal afzonderlijke Pascha-voorschriften [22]. Het gaat daarbij om de interpretatie van dingen, "quae sunt aelementorum aut terrena" [23], die door het hele proces van de verlossing eerder bestemd zijn om vernietigd dan om gediend te worden; bovendien missen ze elke kracht uit zichzelf: dagen, maanden, hoedanigheden van de offerdieren, soorten dieren, categorieën bomen, vruchten... alle zijn ze van God afhankelijk [24]. Daarom zijn deze elementen - voorzover ze niet verwijzen naar hogere realiteiten [25] - zonder waarde, hinderlijk, nutteloos, bedrieglijk, voorbijgaand [26]. Hun onwaarde is echter niet intrinsiek: wat kan de schitterende ordening, waarin ze zich bevinden, anders dan bewonderd worden, voorgekomen als de dingen zijn uit de hand van zo een schepper [27]? De perversie van de wereld ligt dus niet in haarzelf, maar in de mens, weet Priscillianus met Rom. 1, 21, 21-23 [28]. Wat God nu juist niet wil, daartoe kan de mens vervallen: het creatuurlijke vergoddelijken; en dat betekent: demoniseren [29]. In de "wereld" ligt enkel de potentie daartoe, het gevaar. Dát is Priscillianus' (onder-)waardering als asceet van alles wat van deze wereld is; vandaar zijn categorische afkeuring van- en de strijd tegen "opus mundi" [30].

Als "gebedstekst" heeft tr. 77 een heel andere benadering van het scheppingsgegeven. Het is nóg minder logisch opgebouwd dan de preken van daarjuist. God acclamerend, spreekt het over diens daden: "in te...et per te processuum tota procuratio..." (104,8-9) [31]. Het is - voor zover bewaard - minder moralistisch, meer poëtisch, geëxalteerd. Zo wordt de schepperfunctie van de transcendente en immanente God in het eerste deel van het gebed tweemaal fraai opgeroepen (103,3-104,8) [32] en in het tweede deel verder ontleed (104,8-105,6). Na enkele exclamaties (104,9-12), waarvan de laatste vier wijzen op de activiteiten van de schepper, volgt een reflexie op de schepping. Deze heeft in zoverre verwantschap met de passage 65,3-18 uit tr. 5, dat ook hier de auteur zijn voorkeur toont - zelfs in een gebed - voor een "fysische" benadering van het scheppingsbericht: hij wil laten zien hoe de afzonderlijke dingen tot stand gekomen zijn. Zijn verrukking betreft twee themata: de beleving, de be-geesting van de levenloze materie (104,12-21) en de effectiviteit van het scheppingswoord (104,21-105,3). Beide gegevens leiden tot een lofprijzing van de schepper (105,3-106,4).

b. Andere tractaten en de canones

Tot zover een eerste overzicht van de belangrijkste, grote passages over schepping en wereld. Het is noodzakelijk om - alvorens over te gaan tot een critische bestudering van de interpretaties, die commentatoren in het verleden gaven - eerst nog na te gaan, in welke zin Priscillianus zich elders - en dan min of meer terloops - heeft uitgelaten over dit onderwerp.

Voor Priscillianus staat het vast, dat de schepping voortkomt uit de hand van een goede schepper-God [33]. Men heeft hierboven bemerkt, dat zonder deze fundamentele idee de Genesis-preek en het gebedsfragment niet verstaanbaar zijn. Elders citeert hij het bijbelse scheppingsbegrip uit Osee, Job en Paulus' brieven [34]. Maar ook zijn eigen terminologie duidt op een autonome, soevereine God-schepper [35], die zijn activiteiten ten overstaan van zijn schepping voortzet in een dominerend beheer en bestuur [36]. En een parafraze van het syllogisme van Rom. 1,20-21, dat hij nog enkele malen buiten tr. 6 gebruikt [37], leidt bij aldus fraai in: "alles wat er in de natuur gaande is, suggereert door een prachtige wijselwerking de doelmatigheid van de dingen in de wereld; niettemin moet u goed weten, dat God, wat hemzelf betreft, buiten dit alles kan: de schepper gaat uiteraard in heerlijkheid ver uit boven welk gegeven in de schepping dan ook". God zelf is immers "ipse bonorum natura" [38]: het wezen van het goede". Alles wijst er op, dat Priscillianus hier de altijd kwellende vraag van de an-

tieke mens heeft weten op te vangen: als God goed is, waarom is er dan boosheid in deze schepping? [39].

Naar goed vroeg-christelijke opvatting en in overeenstemming met verwante ascetische litteratuur is volgens Priscillianus ook Christus bij de schepping betrokken. Weliswaar noemt hij op verschillende plaatsen de Vader schepper [40], maar elders is evident, dat hij de schepping uit de Vader, maar dóór Jezus Christus ziet gebeuren [41]. Daarom is Christus "origo omnium" [42], en "is alles het zijne" [43].

Priscillianus' belangstelling voor de wereld, waarin hij leeft, blijkt uit het betrekkelijk omvangrijke vocabulair, dat hem ten dienste staat, als hij - vaak - over de cosmos, wereld en wat daarmee verband houdt spreekt:

mundus (en mundialis) [44]
terra (terrenus én limus) [45]
saeculum (en saecularis) [46]
natura (en naturalis én species) [47]
orbis (en universus) [48]
factura (en facere en figmentum) [49]
aelementa en potestates [50]
creatura (en verwante woorden) [51]
visibilia [52]
materia [53]
forma [54]
opera [55]
omnia [56].

Het valt op, dat hij sprekend over de wereld, soms de wereld 'sec' vermeldt zonder er een oordeel over uit te spreken en even vaak een positief oordeel over de wereld geeft [57], maar toch meestal niet nalaat zijn afkeurend woord er bij te voegen [58]. Ook uit losse opmerkingen in de verschillende tractaten blijkt, dat voor deze man de wereld slechts goed is, in zoverre zij juist uit Gods hand is voortgekomen [59]. Voor de rest is zij vergankelijk, onbetrouwbaar, vol gevaren en misleiding [60]: een constatering die bij een asceet nauwelijks verwondering wekt. "Omnis mundus in maligno positus est" citeert hij uit 1 Joh. 5,16 [61].

Priscillianus weet dat men de wereld verkeerd kan verklaren, zoals de Nicolaïeten dat doen [62], de Gnostici, waarvan hij de Ophieten met name noemt [63], de Manichaeërs [64] en de heidenen [65]. Zijn polemieken met deze heresieën is formeel minder geslaagd; waarschijnlijk is hij minder goed geïnformeerd geweest over de werkelijke inhoud van hun leer [66]. De fout van de Nicolaïeten is volgens hem, dat zij op alle plaatsen waar in de Schrift over "dieren" gesproken wordt [67], een religieuze interpretatie van de aardse machten toepassen, die nu juist niet bedoeld is: "ad perditionis suae exidia deducunt et sacramenta vocant, quae secundum scripturas dei perditionis nesciunt esse mysterium": zij laden met religieuze waarden, wat de Schrift juist als een teken van ondergang ziet [68]. Dan volgt een lange reeks van Schriftcitaten, die - men twijfelt - ofwel zijn belangstelling voor het onderwerp, ofwel zijn onvermogen tot betere argumentatie toont [69]. Misschien is hijzelf vóór zijn bekeering in contact geweest met zulke interpretaties, hoewel hij elders weer zegt kennis van soortgelijke, Manichaeïsche uitleggingen niet uit persoonlijk contact te hebben [70]. Nú weet hij in ieder geval, dat deze monstrositeiten niets anders zijn dan allegorieën - zoals de Schrift zelf zegt - voor de menselijke ondeugden - hooguit - "altitudo satanae" uit de Apocalyps (2,24) [71].

Zijn argumentatie tegen de Gnostici ligt vooral op het anthropologische vlak [72], zelfs wanneer hij hen attaqueert op hun cosmologische spinsels [73]. De gnostieke entiteiten - hij gaat nauwelijks in op de systemen - doet hij af met een verwijzing naar de soevereine superioriteit van Christus [74]. Op dezelfde wijze weerlegt hij de Ofieten [75]. Tegenover de Manichaeërs, wier precaire

positie binnen het Rijk hij zeer goed kent, en die hij schildert als Zon- en Maan-aanbidders, demonstreert hij voornamelijk de vergankelijkheid van de hemel-lichamen en Gods almacht [76]. De heidense cultussen stelt hij tegenover de almacht van Christus en de ridiculiteit van hun on-goden [77]. Hij meent dat hun observantie gelijk staat met een materiële cultische gebondenheid aan aardse verschijnselen. Maar de schepping staat toch ten dienste van de mens en niet omgekeerd! [78].

c. Enkele moderne commentatoren

Aan dit algemene beeld van Priscillianus' idee van de schepper en de schepping moeten nu beweringen van verschillende oudere auteurs: *F. Loofs*, *A. Hilgenfeld* en *A. Ch. Puech*, én die van verschillende jongere: *O. Stegmüller*, *R. Lorens* en *R. Lopez Caneda*, getoetst worden.

1. *F. Loofs* meent dat "dualistische-gnostische Speculationen...bei Priscillian zweifellos vorhanden sind, und zahlreiche räthselhafte Einzelheiten weisen daraufhin, dass auch dieser 'Gott-Welt-Philosophie' die bunte mythologische und astrologische Staffage nicht gefehlt hat" [79]. Afgezien van het feit, dat dit moeilijk te rijmen valt met het hierboven geschilderde, door *Loofs* niet geconstateerde scheppings- en wereldbeeld van Priscillianus, kloppen ook de details niet. Voor de laatste bewering citeert *Loofs* 78,15, waarin hij twee van de vijf (= zahlreiche) Einzelheiten bespeurt: "angelorum numerus" en "decada saeculi", waaraan ook de derde verwant is: "patriarcharum numerus" in 88,11 [80]. Los van hun context zouden deze termen iets te maken kunnen hebben met gnostieke astrologische speculaties. Men lette echter op het verband. In tr. 6 stelt de predikant "het getal" van een bepaalde maand, staande voor "de meetbare wereld", d.i. het kader waarbinnen de mens kan en mag leven [81], met het getal van het Beest (Apoc. 13,18) en de "eerste geboorte" en "de tiende maand" [82] als onwaardig, tegenover :de onmeetbare Christus" (79,5), de (nieuwe) "geboorte uit God" en "de voorschriften van 's Heren tiental" (= de decaloog, 78,16 vgl. 12). Dit komt neer op de door Priscillianus zelf geconstateerde, onder de asceten bekende tegenstelling tussen veelheid (getallen, het meetbare) en de eenheid (in God-Christus: 79,9-11) [83]. Geen coasmische speculatie dus, maar een perspectief van de vergankelijke wereld in de richting van een herscheppende verlossing van Christus [84].

"Angelorum numerus", teksthistorisch én exegetisch reeds een probleem [85], kan in de context alleen betekenen: God heeft het bestaande ("constitutis terminis gentium", Deut. 32,8) niet bedoeld als onderworpen aan "meetbaarheid", maar "secundum numerus angelorum", want die "meetbaarheid" moet overwonnen worden (78,10-14) [86].

Ook "patriarcharum numerus" mag men niet uit het verband rukken. Het meervoud (alle andere symbolen voor de "verloste onmeetbaarheid" staan in het enkelvoud) zegt hier niets, omdat de uitdrukking staat tegenover "het getal van de mens, dat is van 'het beest'" (81,7 en 11) én parallel staat aan "het getal van de mens dat is van de engel" (81,12); het past dus in de hierboven geschetste tegenstelling: "vergankelijke schepping - onvergankelijke Christus" [87]. Men merke ook op, dat hier alle "getekenden" van Apoc. 7,4-8 (én de schare die niemand tellen kan!) "patriarchen" worden genoemd, terwijl *Orosius* in het fragment en in de daarop volgende paraphrase Priscillianus een gnostische speculatie over de 12 patriarchen in de mond legt [88]: astrologische entiteiten dus bij *Orosius* - eschatologische interpretatie van de Johannes-Apocalyps bij Priscillianus.

Loofs mag in "processum tota procuratio" (104,8-9) een gnosticistisch emanatieproces lezen, bewijzen geeft hij er niet voor. Daartegenover staat, dat de reeks voortkomsten, die worden opgesomd in tr. 11 (104,9-17), christelijk zijn: de aangesproken Vader van het zegengebed is zelf de schepper (104,12: per te

dispositia sunt; 13-14: tu distincti...compingens...dans eis, vgl. ook 103,9-11 en 20). En ook is de schepping geen gevolg van een binnengoddelijke ramp zoals in de gnostieke systemen, maar van een weloverwogen plan (vgl. tr. 5) en dus is zij een aanleiding om de schepper te loven. Er is voor *Loofs* geen reden om te refereren aan het *Orosius*-fragment, daar hij het zelf wantrouwt [89].

Deze commentator wijst zelf op enkele plaatsen, waar Priscillianus de schepping ziet als het werk van een soevereine schepper [90]. Toch constateert hij n.a.v. 63,13 en (waarschijnlijk) 65,8 (*Loofs* refereert aan 66,3, maar daar eindigt in tr. 5 de scheppingsinterpretatie) dat "die Welterschöpfung...vielmehr der Beginn (ist) einer göttlichen Gegenwirkung gegen die Finsternis" en dat "Welterschöpfung und Welterhaltung...eine Episode sind in dem Kampf zwischen den göttlichen Licht und der Finsternis", waarbij hij opmerkt, dat nergens het ontstaan van de duisternis wordt vermeld, m.a.w. - bedoelt *Loofs* - deze is eeuwig: gnosticisme! Men vraagt zich echter af, hoe een scheppingsbegrip, zoals Priscillianus dat doorgaans hanteert, verenigbaar is met één, dat berust op een vergissing van een demiurg of het resultaat is van een drastische botsing tussen de elementen van het Rijk der Duisternis. Bovendien is bij Priscillianus nergens sprake van een prae-cosmische strijd tussen Licht en Duisternis. Ten overvloede: het feit dat de lezing van Gen. 1 in Priscillianus' omgeving gebruikelijk was [91], wijst niet op de waarschijnlijkheid van de daarop volgende interpretatie in de zin van de Gnostici of de Manichaeëen, die immers ofwel het Joods-christelijk scheppingsbericht én de interpretatie daarvan verwierpen ofwel naar hun hand zetten.

A. Hilgenfeld's artikel keert zich tegen de interpretatie van Paret als zouden alle geschriften van Priscillianus tot in de kleinste details verstaan moeten worden als een bestrijding van de Manichaeërs [92]. Zijn eigen thesis: "In allen...Schriften erscheint mir Prisc. so wenig als Antimanichäer, dass ich den Zeitgenossen rechtgeben muss, welche ihn vielmehr als ein halben Manichäer ansahen" [93], moet op zijn steekhoudendheid worden getoetst.

Zijn voornaamste bedenkingen tegen Priscillianus zijn: hij veroordeelt in tr. 5 (63,9-27) de Manichaeërs niet scherp genoeg [94], en de "creatio ex nihilio" wordt alleen formeel beleden: de activiteiten van de schepper bestaan enkel uit manipulaties met "vorgefundene Elementen" (65,3-18, 104,13 en 22 én *Orosius*' fragment)[95].

Wat het eerste verwijt betreft zij opgemerkt, dat als Priscillianus de bedoeling had gehad in een verhandeling een exhaustieve opsomming te geven van alle facetten van het Manichaeïsche denken, men inderdaad méér van hem had mogen eisen. Maar mag men dat van een preek eisen, waarin bovendien dit onderwerp een detail is? Daarbij komt, dat zijn "heresiologie" over het algemeen zeer fragmentarisch is, maar zijn bewustzijn van het gevaar van de Manichaeëen uiterst levendig. Sparen doet hij hen zeker niet [96]. Bovendien is in het Westen op het einde van de 4e eeuw lang niet altijd zo helder, wat onder "Manichaeër" verstaan moet worden; het woord werd vaak als scheldwoord gebruikt voor een religieuze tegenstander [97].

Hilgenfeld's tweede argument raakt wezenlijker zaken. Is het waar dat Priscillianus 'solis verbis' de "creatio ex nihilio" heeft geleerd, maar dat verder "alles...auf den Vorwurf hin (weist), dass Prisc.'s Geheimlehre eine Art von Gnosticismus sei?" [98]. Hilgenfeld moet hiervoor deze redenering gemaakt hebben: enige passages van Priscillianus zijn Gnosticistisch of Manichaeïsch - de commentator maakt zich weinig zorg over het onderscheid! -, dus moet hij Gnosticus of Manichaeër geweest zijn. Als hij dan ergens orthodoxe uitspraken doet is hij een leugenaar. Maar moet men niet *Babuts* criterium toepassen - zoals in deze studie wordt gedaan - : "il est d'une mauvaise méthode de s'attacher uniquement aux expressions ambiguës, en rejettant les textes clairs et explicites" [99], en dus de vraagstelling omkeren: hoe passen enkele ongebruikelijke, eventueel ver-

dachte passages in het geheel van Priscillianus' christelijke, ascetische theologie?

Daar komt bij, dat *Hilgenfeld* ook de teksten, waarop hij zijn tweede beschuldiging laat steunen, verkeerd beoordeelt. Over het "omnia deum fecisse, quae facta sunt" (65,3-4) kan men lang blijven strijden. Vertaalt men: "God maakte (vormde) alles wat (reeds tevoren als eeuwige materie) gemaakt was", of: "God is de schepper van al het geschapenen"? *Hilgenfeld* kiest voor de eerste vertaling, omdat hij "et compactis inter se aelementis" van 65,4 - blijkens zijn vertaling - ten onrechte overigens opvat als een relatieve bijzin, waardoor hij de rol van de schepper inderdaad zou terugbrengen tot het ordenen van de chaos, die reeds aanwezig is. Priscillianus zegt evenwel in navolging van Gen. 1, dat hij aan het uitleggen is, niets anders dan: de schepping is geschied als een zich ontwikkelend proces. Het is waar, dat hij nergens de schepping van de elementen expressis verbis vermeldt, maar hij zegt wel, dat zij geheel van God afhankelijk zijn. [100], de mindere van God [101], vergankelijk en niets tegenover "het beginsel-Christus" [102], wél geschikt om een bijdrage te leveren voor de incarnatie [103], maar verder machteloos, hooguit dienstbaar [104].

Hiermee valt de grond weg voor *Hilgenfelds* bewering n.a.v. 65,7-18: "Gott hat die Finsternis eines vorgefundenen Chaos Licht, Ordnung und Leben gebracht" [105]. Men mag dan ook de schepping niet alléén maar omschrijven met een term, die Priscillianus gebruikt: "dispositus ordo" [106]. De term betekent niet "Ordnung" (*Hilgenfeld*), maar geordende schepping. Pas ná de paraphrase van Gen. 1,1-2, als "alles" geschapen is, volgt Gen. 1,3, waarin door het binnentreden van het licht hier op aarde de door God vastgestelde orde zichtbaar wordt en daarom pas goed in werking treedt. Daarbij wordt juist gezegd, dat dit geenszins een autonome macht van hemel of aarde of elementen, waaruit die orde is samengesteld, betekent [107]. Wat *Hilgenfeld* bedoelt met: "ein doppelter Zug in der Weltschöpfung", is niet duidelijk: De machten "van onder" uit dit twee-polig procédé noemt hij hier toch: "ohne Geist eigener Macht, nicht souverän" en "ungöttliche Materie" [108].

Tenslotte lijkt er een inconsequentie te liggen in zijn commentaar op 104,13-105,1: "Gottes Schöpferbefehl ist doch wohl der Anfang dessen, was nicht was... aber doch nur durch Zusammenfügung, nicht durch Schöpfung der Elemente". Als God alleen maar de arrangeur van de materie zou zijn, kan men niet spreken van een "Schöpferbefehl". Ook is de censuur bij 105,1 in het citaat niet juist. In het vervolg wordt juist over de schepping van de hemellichaam gesproken: "unumquid vocans nomine suo" [109].

A.Ch. Puech verwerpt met *Babut* de stelling en de argumenten van *Hilgenfeld* na opgemerkt te hebben, dat er hoogstens sprake kan zijn van enige verwantschap van Priscillianus' ideeën met Gnostica of Manichaëa. Hij meent, dat Priscillianus onduidelijk is: "il y frôle l'hérésie" [110], vooral in de door *Hilgenfeld* gewraakte passus, die Puech slechts "incomplet et obscur" noemt [111]. Puech heeft ook geen moeite met 77,8-13, waarvoor hij een grammaticale oplossing aan de hand doet, die alleszins plausibel is, afwijkend van die van *Hilgenfeld* en van *Babut*. De tegenstelling "vitiorum natura" (77,8) en "ipse (deus) bonorum natura" (77,12) is geen absolute als tussen twee contraire principes, maar een morele tussen de kvade eigenschappen (in nobis) en de goede (dingen) [112].

72,20-73,18 levert hem meer bezwaren. Priscillianus zou hier 1) zijn ascese baseren op "une théorie métaphysique" blijkens het foutief gebruik van Sap. 9,15(73,9-11), 2) door onvoorzichtige uitdrukkingen aanleiding geven tot verdenking van astrologie (de mens is onderworpen aan cosmische krachten: 73,6-7) en 3) door het gebruik van de metafoor "muscipla" (muizenval 73,8) zich hebben begeven "en plein gnosticisme": de kerkering van de zielen [113].

Als het citaat van *Orosius* - zegt *Puech* - betrouwbaar was, was het bewijs voor Priscillianus' heterodoxie geleverd. Maar hij vindt het fragment onbe-

grijpelijk en suspect: het wordt geleverd door een notoire tegenstander en het ontbreekt bij het belastende materiaal van het *Concilie van Toledo (400)*. Men moet het terzijde leggen [114].

Fuechs aarzeling, die uiteindelijk toch ten voordele van Priscillianus uit-slaat, kan definitief worden weggenomen door de volgende bedenkingen. *Fuech* legt ten onrechte alle nadruk op een deel van de tekst in het citaat: 73,3-13, waarin hij bovendien 7-8 verkeerd vertaalt: het gaat niet over een kerkering maar over een afstomping [115]. De climax van het citaat loopt van het *probleem* in 73,3-11: de moeilijkheden waarin de mens zich bevindt vanwege zijn lichame-lijke gebondenheid (het lichaam is enerzijds "figura mundi et vetus homo", 1 Kor. 7,31 en Kol. 3,9, anderzijds "dei manu facta", hetgeen gnostieke kerke-ring uitsluit!) naar de *oplossing*, waarop dús alle nadruk valt: 73,11-18: de verzwakende afstomping is niet uitzichtloos; Christus moet immers de oorzaak van alle bedreiging: "forma peccati in se operantis" (73,14), wegnemen: "cum universa vitiorum abolitione" (73,16) [116].

Tenslotte: Priscillianus' gebruik van Sap. 9,15, waarop *Fuech* reeds eerder wees [117]. Zowel in 63,23-25 als in 73,9-11 lijkt het citaat minder bruikbaar. Uit 83,17-84,4, waar het een derde maal voorkomt, blijkt dat hij "agravare" en "deprimere" verstaat van allerlei aanleidingen tot zondigen in 's mensen licha-melijke bestaan (83,21-23 en 84,1-3), waarvan de demon gebruik maakt (83,3-6) en die - hoe geducht ook - te overwinnen zijn en overwonnen moeten worden: ook hier een climax naar 84,22-23: De reden van de noodzaak van deze overwinning vindt men in de eerste regels: "estote tales quales vos manus patris instituit" (83,18-20), een uitspraak die moeilijk te rijmen valt met de verdenking, dat Priscillianus gebruik maakt van "expressions qui semblent condamner la matière, la rendre responsable du péché et tendre à la représenter comme le mal en soi". Bovendien veroordeelt Priscillianus deze leer ten sterkste in tr. 5. 2. In de laatste decennia is er weinig onderzoek gedaan naar Priscillianus' cos-mologie. Lexica en handboeken blijven oude verwijten herhalen [118]. Drie au-teurs hebben zich er kort mee bezig gehouden: O. Stegmüller, R. Lopez Caneda en R. Lorenz.

O. Stegmüller tracht aan te tonen, dat het Fragmentum Pragense een wester-se katholiserende bewerking is van Epistola Fundamenti van Mani [119]. Of hij daarin slaagt, doet hier niet ter zake. Hij faalt zeker, als hij - uitgaande van de veronderstelling, dat Priscillianus Manichaeër was - op grond van overeenkom-sten met de tractaten het Fragmentum meent aan deze Spaanse asceet te mogen toe-schrijven [120].

Eerst enkele oneffenheden. Als Stegmüller van PLS 2,1485,9-10: "et requirit ds +++ pausavit et sanctificavit illum" langs *Acta Archelai* 35, waar de sabbat-rust als een protest tégen de schepping gepropageerd wordt, een brug wil slaan naar tr. 5 van Priscillianus (65,19-66,3), dan bedenke men wel, dat de laatste, voor wie de sabbatrust juist de bekroning is van de schepping, het thema hier en altijd in zeer authentieke christelijk-ascetische zin gebruikt: Gods rust is een beeld voor het hoogst bereikbare in de ascese [121].

Ook kent Priscillianus inderdaad de, nog te behandelen Eva-Saklas-mythe i.v.m. de corruptie van het eerste ouderpaar (in de Gnostieke literatuur mythe voor de voortkomst van de mens!); de gnostieke interpretatie wijst hij echter op drie plaatsen af en eenmaal hanteert hij daarbij de paulinische uitleg er van in 1 Tim. 2,14-14 [122].

Verder is de overeenkomst tussen PLS 2,1485,33-34: "ipsi (diaboli et angeli eius) a tenebris accipiunt(ur) et (ad) tenebras revertuntur" en CSEL 18,78,25 en 103,9-11 slechts schijnbaar en toevallig. De passus uit het *Fragm. Prag.* gaat over de emanatiereeks: de vorst van de duisternis en zijn zonen; 78,25 daarentegen over de morele opdracht aan de mens, om weer te worden zoals de scheppende hand van God hem oorspronkelijk bedoeld had; en 103,9-11 over de

eschatologische terugkeer van de mens in God [123]. Hetzelfde geldt ook voor PLS 2, 1484,27-30 en CSL 18, 65,7-10: daar de Manichaeïsche mythe van de voortkomst van de engelen uit de (in *Fragm.Prag.* 2 van de) 5 elementen van Oermens; hiër het effect van het woord in Gen. 1,3, waardoor in de chaos van Gen. 1,1 ordening ontstaat. Het is dan moeilijk in te denken, dat Priscillianus "auf das-selbe Manichäische Dogma mag...zurückgehen" [124].

Dan gebruikt Stegmüller voor de oplossing van de vraag, hoe het zeven-dagen-werk en het zes- of zevental tijdperken, die in *Ep.Fund.* van *Marī* ontbreken, toch in het *Fragm.Prag.* terecht kwamen, naast de voorliefde van de Manichaeërs voor het getal 7 (wie had dat niet in de Oudheid en lang daarna?), als argument: Priscillianus' "perfecta septimana" [125]. Op het eind van zijn preek over Gen. wil deze hier echter niet méér mee zeggen dan: 'pas nú de allegorieën van daarjuist op uzelf toe en wordt "een volmaakte nieuwe schepping" '; op het einde van de preek over Exodus, die sterk eschatologisch gekleurd is, hetzelfde: 'wordt nú, in deze eindtijd (= de totale wereldgeschiedenis: "in diebus septem quibus aut inchoatur mundus aut agitur aut finitur") zelf een nieuw Pascha' [126].

Maar de grootste fout maakt Stegmüller, als hij het uitgangspunt van *Fragm.Prag.*: "quo tempore...et in quo mense et in qua die mensis et in qua die hebdomadae" (echo's van de Manichaeïsche pretentie om op alle vragen antwoorden te weten [127]), verklaren wil uit CSL 18,76,15-17; 77,21-78,3 en 94,7-9 [128]. Zoals werd aangetoond, wil Priscillianus nu juist met alle kracht beveren, dat zulke "elementen" op zich volkomen onbelangrijk zijn, en alleen maar betekenis hebben in zoverre zij Nieuw-Testamentische waarden en zekerheden aanduiden. Daarbij komt, dat tr. 6 op geen enkele wijze - zoals wél in *Fragm.Prag.* (PLS 2,1484,23-25) - naar de datum van Christus' dood en verrijzenis speurt, zoals Stegmüller meent [129].

Een groot bezwaar tegen de eerste paragraaf van dl. 4 van *Lopez Caneda's* "Exposición sistemática del pensamiento de Prisciliano" [130], waarin hij Priscillianus nogal wat verwijt: "dualismo maniqueo, pantefismo emanatista, cosmología sideral, emanatismo y encarcelamiento de las almas", meestal op grond van het fragment uit *Orosius' Commonitorium* [131], is, dat hij voor dit alles niet meer dan 2 teksten uit de tractaten geeft: in 72,20-73,1 ("es una interpretacion ortodoxa", geeft de auteur toe!) moet uit de affirmatie van de tegenstelling Oud Testament - Nieuw Testament ..., en in 99,4-9 uit "duo regna" (99,5: bij Priscillianus het gebied van de Oud-Testamentische, materiële, tot slavernij leidende voorschriften: 98,18, én de Nieuw-Testamentische gemeenschap van de genade: 98,19-99,2), de bevestiging van het beweerde "dualismo maniqueo" blijken [132].

De gnostiek-manichaeïsche constructie, die *Lopez Caneda* verder opbouwt uit het *Orosius*-fragment, vindt men niet in de tractaten en de canones. Daarom gelden de ascetische gebruiken van groepen min of meer encraticistische Spanjaarden, zoals: zich van vlees onthouden en naar de bergen gaan om te bidden, én de, Priscillianus in de mond gelegde esoterische zin van de Schrift [133] ook niet als bewijzen voor *Lopez'* stelling.

In paragraaf 2 tast de auteur de verwantschap af van Priscillianus' ideeën met de systemen van de 2e tot de 4e eeuw, daarbij Priscillianus in het voetspoor van *Augustinus* opvallend als de "cloaca" waarin alle ketterijen samenstromen, én als de " 'no va más' de la heterodoxia ideológica y de la maldad moral": Gnosticisme, Manichaeïsme, Hermetisme, Neoplatonisme en Neopythagorisme op grond van diens anthropologie (waarover later), cosmologisch dualisme etc. [134]. Maar het heeft geen zin hierop verder in te gaan, daar de auteur zelf tóch al tweemaal toegeeft "que las fuentes priscilianistas sean tan parcas en sus noticias", en spreekt over "el caracter incompleto de las fuentes documentales actualmente conservadas" [135]. En al zóu Priscillianus een "profundamente conocedor de toda la ideología heterodoxia de su tiempo" geweest zijn, dan heeft dat nog niets

ten nadele van hem te zeggen; zeker niet, als dat blijken moet uit het feit, dat hij theorieën kent over de bisexuele God (hetgeen onjuist is), een 5e evangelie en de namen van gnostieke eonen [136].

De bewering, dat Priscillianus op grond van zijn afwijzing (!) van astrale riten in zijn denken verwantschap moet hebben gehad met "lunaire symboliek uit het Neolithicum", zou men als een grap kunnen beschouwen, ware het niet, dat *Lopez Canada* er een tiental pagina's te veel aan besteed heeft én haar heeft opgenomen in de reeks van zijn gezochte en vreemde conclusies [137].

In een instructief artikel over het vroegste ascetisme en monachisme in het Westen meent *R. Lorenz*, ondanks *Schatz* (en *Babut*!), te moeten wijzen op "dualistisch-gnostische Züge", "dualistisch-gnostische Tendenzen" en "ein Manichäischer Zug" in Priscillianus' theologie [138]. Zijn argumenten vindt hij in de canones 1, 3 en 4 én in enkele antithetische motieven in de tractaten (98,11-12; 99,5-6; 8,20 u.ö., waarop men mag vragen: wáár dan nog meer, want het gaat om een niet onbelangrijke materie!) én in de - tot dan toe als bewijs nog niet in de commentaren gehoorde tegenstellingen tussen Christus en de dieren uit tr. 1 (13, 15-17). Als *Lorenz* bedoelt: er zijn wel parallellen te vinden tussen de inkleiding van christelijke themata (bij Priscillianus, *Augustinus*, *Faustus*, of bij wie dan ook) én de mythen van het Gnosticisme of het Manichaeïsme, zal men hem gelijk moeten geven. Maar waarschijnlijk bedoelt hij dát niet. Hij noemt de canones "entschieden dualistisch", de tegenstelling Christus-ferae "metaphysisch" en een "metaphysische Deutung des priscillianistischen Dualismus", een "Dualismus...der ins Metaphysische hinreicht" [139].

Zij these blijft onduidelijk. De interpretatie van de canones gaat mank. In Paulus' voetspoor zet Priscillianus daar goddelijke en demonische machten tegenover elkaar, maar nergens blijkt, dat de machten identiek-goddelijk zijn: een even machtige god van het goede tegenover een even machtige god van het kwaad (hetgeen bovendien niet Gnosticistisch is maar Manichaeïsch!). Daarbij komt, dat *Lorenz* zelf toegeeft: "das böse Prinzip wird...geringer an Macht gedacht als das gute", waarmee de verdenking van absoluut dualisme 'ipso facto' vervalt [140].

De tegenstelling Christus-ferae, zoals Priscillianus die zelf bedoelt, wordt ook door *Lorenz* gezien: "Priscillian wendet sich (ja juist!) gegen eine Schriftexegese, welche die Tiere als 'mysterium religionis' auffasst". Hoe kan men dan de tegenstelling toch interpreteren als een bevestiging van een dualisme in de canones?

Men moet dus deze auteur het recht ontzeggen, Priscillianus te beschuldigen van oneerlijkheid, als deze dualistische systemen anathematizeert; verder moet men constateren, dat Priscillianus in de polemieken tegen de Eva-Saklas-mythe wel degelijk weet waar het over gaat en de mythe juist afwijst in plaats van deze te assimileren; en tenslotte vaststellen, dat als Priscillianus over de afgevezen eonen (29,13-15) in zijn tractaten later niets meer zegt, hij dit nalaat, omdat ze voor hem geen enkele positieve waarde hebben.

Een peiling naar de, door bovengenoemde auteurs becommentarieerde passages uit Priscillianus' geschriften vees uit, dat zij zich voornamelijk beperkten tot CSEL 18, 63,3-68,9; 72,20-73,9; 96,7-99,4 en 104,13-22 voor de oudere auteurs, waarbij de jongere dan nog voegen: 7,26-8,21; 14,8-15; 21,6; 22,13; 23,7; 17,29; 29,13-15; 39,8 en 81,2-5; de canones worden vrijwel niet benut: *Hilgenfeld*: can. 8 en 37; *Lorenz*: can. 1,3 en 4. Dit is ongeveer 1/10 van de totale tekst van Priscillianus, terwijl toch - zoals hierboven werd opgemerkt en uitgewerkt - in de rest van de tekst zo vaak over schepping en wereld wordt gesproken.

Hetzelfde doet zich voor - zoals men zal zien in de volgende paragraaf - met betrekking tot Priscillianus' mensbeeld, dat in niet mindere mate van belang is om straks zijn positie in de theorie van de ascese te bepalen (hst. 3).

Alvorens hiertoe over te gaan volgen nu eerst nog enige notities over enkele

eigenaardigheden van Priscillianus t.a.v. zijn wereldbeeld.

d. Priscillianus' cosmo-theologische systeem

De ijver om Priscillianus te bestrijden is bij moderne auteurs vaak groter geweest dan de behoefte te zoeken naar hetgeen er aan constructiefs zou kunnen liggen in zijn geschriften; vooral voor zijn cosmologie is dit het geval. Een uitzondering op deze regel vormt een publicatie van een reformatorische, Nederlandse auteur op het einde van de vorige eeuw: *A.J.H.W. Brandt*. In zijn artikel ging deze pastor uitvoerig in op de toen nog zeer recente studie van *Paret* en gaf, n.a.v. zijn kritiek daarop, een zeer interessante schets van een cosmo-soteriologisch systeem in de Priscillianse geschriften, dat hij zelfs als een "Religions-philosophie" meende te kunnen kenmerken [141]. Men zal zien dat *Brandt* hiermee een ontdekking deed, die in de grond juist is, slechts op enkele punten enige correctie behoeft en daarom ten onrechte in de Priscillianus-studie van deze eeuw geen aandacht heeft gekregen [142].

Stelling nemend tegen *Parets* bewering, dat Priscillianus i.p.v. een "school-theologie" een leerstellig-vrij, ethisch christendom zou hebben geleerd, meent de Nederlandse auteur "toch een kosmologische theorie...die hij (Priscillianus) naderhand ter verklaring zijner religie gevormd heeft" te kunnen aanwijzen [143]. Deze theorie zou er als volgt uit zien.

Uit tr. 11 valt af te leiden, dat Priscillianus twee fasen in de werelddoelstelling en -geschiedenis kent: 1) de schepping van de levenloze materie en 2) de animatie daarvan. Uit tr. 6 blijkt, dat hierna nog een fase moet volgen: 3) het binnentreden van God zelf in de schepping; in deze fase heeft zich echter een storing voorgedaan, waardoor de definitieve fase vertraagd werd: van God afwijkend begon de mens stoffelijke entiteiten als goden te vereren; pas nadat dit door de mozaïsche wet was rechtgezet, kon de definitieve fase intreden, "wat" - zo interpreteert *Brandt* Priscillianus - "anders veel eerder was geschied". [144].

Zonder in te stemmen met *Brandts* veronderstelling, dat Priscillianus overtuigd zou zijn geweest, dat, bij het achterwege blijven van de "storing", aanstands na de 2e fase de 3e zou zijn gevolgd, m.a.w. dat schepping en incarnatie in elkaars onmiddellijke verlengde zouden liggen - daarvoor blijkt ook *Brandt* geen aanwijzingen te vinden -, moet men toch constateren, dat voor Priscillianus evenals voor *Clemens van Alexandrië* en *Origenes* [145], voor *Ireneus van Lyon* [146] en (maar dan op andere gronden) voor Gnostieke theologen [147] de nauwe samenhang tussen schepping en verlossing gold [148]. De christologische interpretatie van de schepping in tr. 5 is hiervoor het beste bewijs.

Op de wijze waarop *Brandt* de fasen indeelt kan men enige kritiek hebben. Priscillianus maakt zeker onderscheid tussen de schepping van de materie en de animatie van de levende wezens. Het gaat echter te ver om hierin twee fasen te zien, die adequaat zijn aan de daarop volgende "tijdperken": afgoderij-Mozes; Mozes-incarnatie [149]; incarnatie-verlossing. Daarbij komt, dat Priscillianus in de scheppingsfase niet twee, maar drie lagen onderscheidt: schepping van de materie, de ordening van de dingen naar hun functionaliteit én de animatio [150]. Ook in de daarop volgende fasen kent hij meerdere lagen, zodat men zijn "systeem" vollediger aldus kan veergeven:

- | | |
|-------------------------------------|--|
| 1e phase: schepping | <ul style="list-style-type: none"> a. schepping van de materie b. ordening van de materie c. animatio |
| 2e phase: vóór-christelijke periode | <ul style="list-style-type: none"> a. oer-toestand (45,6 en 87,18) en oerzonde (45,7-8) b. verkeerde afgodische interpretaties 9,19-25; 10,18-21; 52,7-8; 76,23-26 en can. 86) c. mozaïsche voorschriften (72,9; 76,11-77,11 en can. 64-67) |
| 3e phase: christelijke periode | <ul style="list-style-type: none"> a. incarnatie b. verlossing (o.a. 59,20-60,7) c. eschatologische momenten (te bespreken in dl. 2, hst. 3) |

Als eerste heeft *Brandt* gezien, dat Priscillianus iets heeft, dat men met enige overdrijving wel een eigen sluitend cosmo-theologisch systeem zou kunnen noemen, en vooral, dat zijn "systeem" te maken heeft met zijn ascese [151]. Hij is echter niet verder gegaan dan het constateren van deze beide feiten en peilde niet naar de achterliggende ideeën. Deze zijn 1) een cosmische divergentie (niet te verwarren met het zo vaak, ten onrechte bij Priscillianus geconstateerde dualisme!), die 2) ófwel leidt (bij continuering) tot de polariteit: God-afgod (= demon, zonde, afgod) ófwel (bij opheffing) tot de bedoelde, voor de schepping in oorsprong ontworpen eenheid (orde, schoonheid) en 3) de conformiteit van de schepping met het oerbeeld Christus. Hierover volgen enkele gedachten, daar explicatie nodig is.

1) Door alle tractaten en canones loopt één constante: de tegenstelling "opus mundi - opus dei", die zich in talloze nuances en vormen uit. *Brandt* gaat alleen uit van het eenzijdig negatieve element: opus mundi. Maar de tegenstelling, b.v. zeer evident in 98,3-4: "concluctantia in se mundi ét dei in nobis opera" (vgl. 56,9 en 59,4: "divinum opus") beheerst de Priscilliaanse teksten meer dan een eenzijdige disqualificatie van het "opus mundi", die hierdoor overigens weer niet wordt uitgesloten.

Een lijst van alle tegenstellingen in de tractaten en canones zou te veel ruimte vragen: bijna 50 'clusters' van tegenstellingen, gegroepeerd rond een bepaald thema zijn aan te wijzen. Hier volgen slechts enkele voorbeelden:

Zeer uitvoerig in de apologie tegen de heidense goden, 14,5-17,28:

	Opus mundi	Opus dei
14,8-13	in conversatione mundialis stultitiae	fidei nostra adversa
16,2-9	non secundum philosophiam mundi (Kol. 2,8)	divina sapientia
17,16-25	turpitudines	consummatio sanctorum (Ef. 4,12-13)

Of korter in de conclusie van de tractatus Paschae, 81,4-12:

81,8-10 nec mensura saeculi sumus,...sed:...velut liber doctrinae caelestis habeamur

81,11-12 non numerus bestiae...sed:...mensura hominis (Apoc. 7,4-8)

Of sumier in can. 1:
natio prava

deus verax

Dergelijke tegenstellingen vindt men op elke bladzijde [153]. Niet alleen de constante aanwezigheid er van, maar ook de diversiteit, waarin deze tot uiting komen, én tenslotte het feit, dat ze zowel vóór als ná de incarnatie aanwezig geacht worden [154], bewijzen hoezeer Priscillianus er van doordrongen was. Niets staat hem na zijn Christus-deus zozeer voor ogen als de divergentie waaraan mens en cosmos ten opzichte van het goddelijke onderworpen zijn. Of Priscillianus gronden kent voor deze divergentie, eventueel oorzaken er voor, zal onderzocht worden bij de vraag naar de oorsprong van het kwaad en naar zijn plaats in de traditie van de erfzonde-leer.

Deze tegenstelling, die zojuist werd geconstateerd, is echter geen dualisme, alsof God en het kwaad, beide met hun vertakkingen in mens en cosmos, absoluut tegenover elkaar zouden staan. Anders dan bij de Gnostieke systemen is voor Priscillianus de wereld niet wezenlijk slecht en het lichaam voor de mens geen vunnige kerker [155]; anders dan bij de Manichaeën ontbreekt bij Priscillianus zowel de grondgedachte van de Twee Rijken en de Drie Tijden als de mythen van de vermenging en de uitzuivering van het Licht en de Duisternis [156]. Geen spoor bij hem van een vóór-cosmische ramp aan de rand van het Pleroma, noch van een demiurg, noch van een wereld als uiterst ongezonde "fall-out" van een catastrofale botsing of samensmelting van entiteiten.

2) Wel is het voor de mens mogelijk de tegenstellingen te bevestigen, te continueren. In de cosmos, in en rond de mens zijn krachten, die - als hij er niet zorgt van los te komen, als hij er voor kiest en zich daaraan bindt - de schepping van God, en daarmee hemzelf van zijn vāre zelf én van God afhouden. Die krachten opereren niet vanuit een natuurnoodzakelijke, immanente dwang, alsof zij niet aan God onderworpen waren of zelfs boven hem zouden staan [157], maar omdat er in de cosmos vrijheid is, om te kiezen vóór of tegen God [158]. Deze krachten verbindt Priscillianus met de "aelementa" - ongetwijfeld ontleend aan "τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου" - met de paulinische "principatus, potestates, dominationes, rectores tenebrarum harum, spiritalis nequitiae" [159].

"Aelementa", in de antieke cosmologie doorgaans: aarde, water, vuur en lucht [160], heeft enkele malen ook bij Priscillianus deze neutrale betekenis: 16,10-11 (waarschijnlijk:) vuur; 60,21: water; 10,9-17; 65,4; 71,3-6 en 104,14-15: alle elementen waaruit de cosmos is opgebouwd [161]. Priscillianus' bewondering voor deze elementen wijst er op, dat hij ze in zich niet als slecht beschouwt. Men wordt pas slecht, als men de elementen zelf, of de vermeende [162] krachten er achter als goddelijk gaat beschouwen en vereren: 16,9-11; 63,25-26; 65,11-15; 76,20-22; 78,3-8 en can. 5. Zo'n handelwijze staat gelijk met goddelijke eer te bewijzen aan de demonen [163]: 8,10-14,4 (apologie tegen de Nicolaïeten); sleutel tot het verstaan van de passus is: 13,16-17 en 23; 17,29-21,20 (tegen de Gnostieke entiteiten); sleutel: 18,29-31 en 19,19-20; 23,8 en 38,27-39,2 (tegen de Ophieten); 22,19-23,4 en 39,8-16 (tegen de Manichaeën); 24,10-11; 54,16-25; 76,15-22 (vooral 17). Dit is de éne lijn van het kwaad bij Priscillianus.

De andere lijn wordt gevormd door de "vitia" [164]: machtige morele potenties in zichzelf, waaraan de mens zich evenzeer en even funest kan binden als aan de cosmische, waarmee ze trouwens in zeker opzicht verwant zijn: beide zijn instrumenten op het werkterrein van de demon.

Uit onderstaand diagram kan blijken, hoezeer een samenhang bestaat voor Priscillianus tussen alle facetten van het kwaad:

a. AELEMENTA	b. ROM. EF. GAL. KOL.	c. IDOLA	d. DAEMONES	e. VITIA	f. RITUS ETC.	g. DAGEN MAANDEN DIEREN	h. OPUS MUNDI
1)	9,19-23 13,6 -9	8,13-15 +22 10,18-21	8,4 + 20 11,3-4 13,15-16 13,23-14,4	12,22-23	8,1-4	7,23-14,4 m.n. 12,21	12,22
2)	16,10-11	16,5-6	14,5-15,2 15,7-25 16,7-17,28	15,12-13 16,25-27	15,13 16,17	14,17-18	16,14-16 14,8-9 + 11-12
3)			18,3-16 18,19-20 21,5-6	18,20 19,25 21,1-6	17,29- 18,2 18,17		
4)	22,19-23,1 24,2-3	22,19- 23,1	23,2 + 8,9	23,6			
5)		30,1-4	29,13-15	31,3-5	30,14		
6)	63,25 63,27	63,26-27; 64,23-24	63,26	63,21 64,18-19	63,20	(64,14-15)	
7)	71,5-6 (+10) 75,16 76,21-22			70,10+14 73,7-16		70,13 71,3-5 72,23-24 76,16	70,10 71,10 73,6-21 76,1 76,19-20
8)		77,3-4	77,2-3 + 5-6 78,4 + 8-13	78,10	77,4-5		77,5 77,24

a) AELEMENTA	b. ROM. EF. GAL. KOL.	c. IDOLA	d. DAEMONES	e. VITIA	f. RITUS ETC.	g. DAGEN MAANDEN DIEREN	h. OPUS MUNDI
9) 78,6-7	78,5			78,5,13, 20 + 24	78,4-5	78,3-4 + 6	
95,11-13: duae Sy- 10) riae v. ps. 59,1	96,9-13		96,24-25	92,10-11 + 22-23 95,20 96,1-2,8, 22 + 26 103,13		92,17 93,15 94,7-8 95,17 102,8: omwente- ling v.d. aarde	98,21 102,10
11) can. 5	can. 5 can. 83	can. 5	can. 2 can. 52	can. 33 can. 34 can. 82			

Betrekkelijk veelvuldig komt dus "vitia" (col. e) voor in gezelschap van "aelementa" (col. a met de identieke teksten uit de Paulus-brieven in col. b én de "idola" in col. c), waaraan men door "riten" (col. f, waarin de "aelementa": dagen, maanden etc. uit col. g een rol spelen) een absolute eredienst kan verschaffen, zodat men in de plaats van God de "demonen" (col. d) eert in de "afgoden" (col. c); wie zijn "vitia" (ook wel "concupiscentia") cultiveert, doet hetzelfde. Hij is het "opus mundi" (col. h) toegewijd. In alle gevallen is de demon de grote verleider [165].

Brandt zegt, dat *Priscillianus* wel over het optreden en de werkwijze van de duivel spreekt, maar nergens ook maar iets uitlaat over diens oorsprong. Daarmee meent hij een lacune te constateren in het systeem. Toegegeven, dat *Priscillianus'* demonologie - en dat geldt in nog grotere mate voor zijn angelologie [166] - in de tractaten en canones weinig ontwikkeld is, enkele passages leveren toch wel - zoals zal blijken [167] - enig materiaal.

Tegenover al deze vormen van polariteit of divergentie staat de door de schep- per bedoelde ordening van de dingen, die de mens (en m.n. de asceet!) moet her- winnen en opnieuw vestigen. Zoals gezegd, heeft er in het begin van de 2e phase een afbraak plaats gehad in de scheppingsorde. Men denke aan de reeds geciteerde Rom.1,21-23-passages [168], maar ook aan de vele verwijzingen en toespelingen, die *Priscillianus* met het oog daarop maakt. Enkele voorbeelden kunnen dit illus- treren: alle speculaties in tr. 1 over de monstrueuze "dieren" zijn o.a. bedoeld om aan te tonen, dat vanaf een zeker moment - vooral door de desastreuze inter- pretatie van de mens - in die "dieren": demonische machten de schepping gingen beheersen in de plaats van God [169]. Verder - zegt *Priscillianus* - is het de eerste bedoeling van de Schrift, de mens bewust te maken van het ontstaan en het bestaan van de wanorde [170]. En tenslotte is daar de wijze, waarop hij steeds maar de oer-toestand van de schepping plaatst tegenover de corruptie na het de- bacle [171], een gegeven dat zich voortzet als een constante in de canones. De- ze constante wijst op de dominantie van de reeks: demon - afgoden - vitia - zonden [172].

Nu vernijdt *Priscillianus* in zijn "theologie"-van-het-kwaad alles wat wijst op determinatie, op onvrijheid of natuurnoodzakelijke aanleg tot het kwaad [173]. Dit kan hij vooral doen door vast te stellen, dat er een dubbele mogelijkheid is *in de dingen*: de aardse dingen kunnen enerzijds symbolen zijn van goddelijke werkelijkheden; dat leert de Schrift (de allegorie!). Maar anderzijds leert "de natuur zelf...dat het (ook) dingen zijn die zich tegen de mens kunnen keren" [174]. Vandaar: de mens moet dit voorkómen en zich inzetten tot het hervinden en herstellen van de oorspronkelijk bedoelde, goede orde.

Welnu, omdat dit nu juist ascese is - zo men wil: het doel daarvan -, zijn van dit thema ook talrijke voorbeelden aan te wijzen. Enkele mogen volgen. De interpretatie van het zeven-dagen-werk en de sabbat, die als beelden fungeren van het ideale menselijk leven [175], de allegorieën [176], "nostra conversatio" als het spanningsveld tussen de twee Rijken [177]. Dit alles beruiste op de ge- constateerde "ordo": door beleid en gedrag moet de mens, en met hem de wereld, uit de niet bedoelde chaos komen tot een herstel van de oorspronkelijke ordening, zoals die b.v. in tr. 5 en 11 wordt getekend. Meer volgt over deze "oer-cata- strofe" (na de schepping door toedoen van de mens) bij de behandeling van de erfzonde [178].

3) Zowel *cosmos* als mens zijn verscheurd [179]. De wond te helen komt God-Christus toe. Dit is geen toevalligheid: het is inherent aan *Priscillianus'* sys- teem. Deze God-Christus is immers de "lapis angularis" [180], "cuncta in se dis- ponens" [181] en daarom zowel oerbeeld als voorbeeld als uiteindelijk beeld van mens en universum.

De meeste schrijvers uit de christelijke oudheid hebben geen eigen cosmologisch systeem [182]. Het is wellicht te veel beweerd om te zeggen, dat *Priscillianus* wel een volledig ontwikkeld en gefundeerd eigen systeem had - maar in het boven- staande is misschien toch aangetoond, dat hij over schepping, *cosmos* en wereld (en de mens, m.n. de asceet, daarin) enkele eigen, vaste ideeën had, die bepa- lend zijn voor zijn ascese: een phasering in het cosmologisch gebeuren, gezien én vanuit de schepper én vanuit de perverterende mens én vanuit de reddende God én vanuit de daarop reagerende mens (asceet); verder een eigen verklaring van de divergentie: goed-kwaad, de gevolgen daarvan en het ontkomen daaraan.

Zijn mensbeeld in deze richting verder uit te werken is opgave voor de volgen- de paragraaf.

§ 2. Mensbeeld

Priscillianus' mensbeeld is gecompliceerd. Het heeft optimistische en pessimistische trekken [183]. Enerzijds is de oorsprong van de mens nauw gebonden aan het goddelijke, en op dat niveau is de mens ongerept en ideaal; anderzijds is zijn concrete situatie - om reden van zijn verwantschap via het lichaam met de aarde - echter ellendig, hoewel toch weer niet uitzichtloos, gezien de verbondenheid na de verlossing met God-Christus.

Zijn complete mensbeeld is niet gemakkelijk achterhaalbaar, omdat Priscillianus nergens een verhandeling geeft van enige omvang over de mens als zodanig; zijn gedachten over de mens liggen verspreid over vrijwel alle bladzijden van zijn geschriften. Het onderzoek wordt verder nog bemoeilijkt door de uitgebreide terminologie, die hij, ook hier weer niet altijd consequent, gebruikt.

Het beste lijkt de weg, om te trachten eerst enig inzicht te krijgen in de betekenis van deze terminologie, terwijl een zijdelingse blik wordt geworpen op de aan Priscillianus verwante ascetische tractaten [184]. Men houde dan wel in het oog, dat hier geen philologisch onderzoek wordt verricht; deze opsomming heeft alleen de bedoeling enige noodzakelijke verheldering aan te brengen in de veelheid van termen en begrippen, die Priscillianus hanteert. Het lijkt immers niet uitgesloten ook zonder strikt philologische methoden een eerste peiling te verrichten naar de betekenis van de woorden; daar komt bij, dat het geëigende lexicon wat betreft Priscillianus zeer deficient is [185].

Na dit onderzoek wordt aandacht geschonken aan enkele afzonderlijke facetten van zijn mensopvatting, zoals: de functie van het "beeld-van-God"-zijn; het terugvinden van het goddelijk geslacht en enkele punten uit de concrete leefwereld van de mens en zijn opdracht daarin. Blijken zal, dat ook dit alles verband houdt met Priscillianus' ascese.

Aan het algemene beeld, dat aldus mogelijkervijze verkregen wordt uit de tractaten en de canones, zullen daarna weer de beweringen van enkele vrij recente auteurs worden getoetst. Tenslotte blijft dan - als overgang naar § 3: de relatie van Priscillianus met Gnosticisme en Manichaeïsme - de belangrijke vraag te beantwoorden: als in de concrete menselijke situatie het kwaad zo'n grote rol speelt, heeft Priscillianus daarvoor dan een verklaring?

a. Terminologie

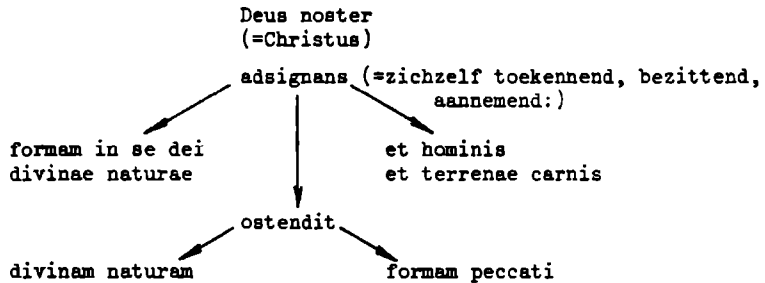
Men kan twee categorieën termen onderscheiden: die waarin Priscillianus het wezenlijke van de mens pleegt onder woorden te brengen, en die waarmee hij de menselijke vermogens aanduidt. Uit beide reeksen volgen eerst de belangrijkste specimina; daarna wordt getracht de terminologie te plaatsen tegen de achtergrond van zijn ideeën over de eenheid van de mens.

1) *Natura*. In algemene zin spreekt Priscillianus over "natura nostra" [186]. Hij bedoelt dan waarschijnlijk een mengeling van de twee betekenissen, waarin hij het woord elders gebruikt: aard, wezen (b.v. van God, demon, leugen, etc.) [187], en natuur in de betekenis van "the world we live in" [188], waarvan ook de mens deel uit maakt. Als het zwaartepunt ligt bij de tweede betekenis, spreekt hij - behoudens één neutrale vermelding van de voortplanting van de menselijke natuur [189] - meestal op enigszins peioratieve wijze over de mens. Zijn natuur verleidt hem of is geneigd tot het ingaan op de verleiding, én is bron van ellende [190]. Bij een confrontatie van "natuur en genade" komt de auteur nú eens tot de bevinding dat beide kunnen samenverken [191], dan weer, dat niet de natuur maar de genade redt [192], én dat de mens in het genade-procédé boven zijn "natuurlijke wijze" van denken wordt opgeheven [193]. Men bemerkt uit deze korte opsomming reeds, hoever het woordgebruik bij deze schrijver/predikant uiteen kan lopen.

In één passage heeft "natura" vooral de betekenis van "het menselijk wezen".

Daar blijkt dan, dat de mens zowel een menselijk als een goddelijk facet in zich heeft: op het einde van tr.10 waar Priscillianus een allegorese geeft van de "historische" feiten uit Ps. 60(59),8-10 [194]. Zoals gewoonlijk leidt hij deze weer in met een theoretische verklaring. Deze luidt als volgt: men moet dōōr de letterlijke zin heen schouwen naar de diepere betekenis; de psalm is immers hulpmiddel om de zwakke mens daartoe te brengen. (Ook) de gelovige heeft eerder begrip voor het boze dan voor het goddelijke, eerder voor zijn eigen zondigheid dan voor de "dispensatio divinae in se naturae" [195]. Vandaar de prachtige ordening van de psalm: 1. God kan alleen in en door zichzelf gekend worden; 2. de mens moet tot erkenning komen van zijn eigen zondigheid [196]; en 3. hij moet de weg weer terug vinden naar zijn eigen "wezen [197]...en dus moet hij weten wat God van hem wil. Dán wordt v.8 van de psalm gerealiseerd: 1) de (onkenbare) God spreekt *in de* (gereinigde, zijn wezen teruggevonden hebbende) mens (zijn heilighdom) [198]. Resultaat is: 2) de mens zal de diepere zin van v.8-10 verstaan, "naturae suae legibus metiens, met de maatstaf van *zijn eigen ware* (goddelijke) aard (van 100,8:) als vingervijzing [199].

Een absoluut peioratieve betekenis heeft "natura", waar het over de mens gaat, nooit. Dit wordt bevestigd door de christologische passage in tr. 6 [200]. In deze onhandige, vóór-niceense en nog zeer ver van Chalcedon verwijderde incarnatie-theologie komen de volgende parallelle antithesen voor:



Hieruit blijkt, dat Priscillianus "forma" zowel voor het goddelijke als voor het menselijke in Christus gebruikt; verder dat hij - begrijpelijk maar niet helemaal feilloos; er is echter in zijn tijd nog geen sprake van een veroordeling van de monophysieten! - de "goddelijke ziel" in Christus tegenover het "aardse vlees" stelt (zie hieronder: "caro"), mǎár dat hij "natura" *niet* voor de zondigheid van de mens ("forma peccati"), maar wel voor Gods wezen aanwendt.

Men mag naar aanleiding van het bovenstaande zeggen, dat uit het gebruik van "natura" blijkt, dat volgens deze auteur er in de mens voldoende mogelijkheden liggen, om aan te sluiten bij het kwaad en de neertrekkende materie, maar dat in zijn wezen een element ligt, dat hem aansluiting geeft tot het goddelijke. Passages over de "volmaakte mens" (=de asceet) zoals in 72,10-15; 77,11-17 en 98,18-24, bevestigen dit.

Wat betreft de andere ascetische tractaten: noch het speculatieve tractaat *DTEC*, noch de *Ps-Tit.brief* gebruiken het woord "natura". Alleen het *Vit.Hel.* spreekt over "caduca natura", dat eerder op de totale schepping dan op de mens schijnt te duiden [201]. Dezelfde roman heeft ook tweemaal "persona", dat verder in deze litteratuur niet voorkomt, in de betekenis van "iemand" [202].

2) *Homo - humanus*. Het valt op, dat "humanus", een enkele uitzondering daargelaten, bijna altijd verwijst naar minder goede menselijke situaties en kwaliteiten. Ofwel wordt de menselijke zwakheid benadrukt [203], ofwel (ongunstige) belevenissen [204] of de ondeugd [205]. Naast de éne positieve kwalificatie,

waar het gaat over de voorbeelden van personen uit het O.T. [206], vindt men slechts enkele neutrale waarderings [207]. Tenslotte: "menselijke" verlossing is nodig [208].

Het woord "homo" wordt zeer vaak gebruikt (ongeveer 120 maal) met zeer verschillende nuances. Het komt voor, als de schepping ter sprake komt [209]. Soms klinkt er een bewondering in dóór voor de grootheid van de mens [210]. Eenmaal komt de verscheidenheid van de geslachten ter sprake [211]. Naast de nog te bespreken Eva-Saklas-mythe [212] wijst het tweemaal gebruikte "homo deceptus" mogelijk op een oer-zonde-val na de list van de verleider [213]. Sinds die val moet men spreken van "animalis homo" (Rom.8,5-6 en 1 Kor.2,4-15) [214], "scelestus homo" [215]; "homo huius saeculi" [216]; "homo labens" [217]; de ellendigste van allen (1 Kor.15,19) [218]; "Adam terrenus" [219] en "een broos vat" [220].

Dit is de Paulinische "oude, uitwendige mens uit aarde", waarover Priscillianus betrekkelijk vaak en op zeer belangrijke plaatsen spreekt [221]. In de mens Christus ligt echter het keerpunt. Hij is de "homo hominum" [222], "filius hominis" [223], "homo Christus" [224], door Balaam voorspeld als "homo ex semine Iuda", heerser over allen [225]. Hier herinnere men zich Priscillianus' belangstelling voor de details uit het menselijke leven van Jezus [226]. Verder is Jezus voor Priscillianus de reddende, nieuwe, hemelse mens [227], door wie de mens wordt: "perfectus homo" [228], "in unum hominum novum" [229], "Christianus" of "electus homo" [230], in wie Christus woont [231]. Hij maakt de mens tot wat hij zijn moet [232]. Waarschijnlijk duidt Priscillianus de Apocalyptische "mensenmaat" (Apoc.21,17) christologisch en het "Neronische getal" (Apoc.13,18) demonologisch: de mens moet niet aan de meetbare, tot demonen-cultus leidende dingen onderworpen zijn, maar zorgen gerekend te worden onder hen die bij Christus horen [233]. Eenmaal gebruikt hij het woord dan nog in "divinum genus hominum", geleerd door Hand.17,28: zoals blijken zal een zeer belangrijke passus voor zijn mensbeeld, waarover later meer [234].

3) *Caro - corpus*. Naar analogie van Johannefsche en Paulinische teksten en aansluitend bij het Nieuw Testamentische taalgebruik [235], spreekt Priscillianus vaak over Christus' komst en verblijf in het menselijke vlees [236]. Tweemaal voegt hij zelf in een positieve betekenis "in carne" toe aan Paulinische teksten in de canones [237]. Van belang is in dit verband de context van 72,12 waar een parallel getrokken wordt tussen het Oude (lichamelijke voorschriften) en het Nieuwe (geestelijk geloof) Testament (72,8-10) en Christus (11-12). Daar wordt, om de eenheid in de beide elementen in de parallel te bewijzen, een beroep gedaan op Christus' verblijf in het vlees: waarmee Christus' lichamelijkeheid dus functioneert als scharnier voor de totale heilseconomie (12-20 vgl.98,21). Dezelfde functie is aanwezig in can. 42, waar in de eucharistie-tekst van 1 Kor.11,27 plotseeling 1 Tim. 3,16: "manifestum (=sacramentum) in carne, iustificatum in spiritu" wordt toegevoegd [238].

Wordt "caro" voor de totale "condition humaine" gebruikt, dan is bijna altijd in het voetspoor van Paulus de betekenis peioratief: "caro adversus spiritum" [239]. Soms wordt het lichaam, neutraal, slechts aangeduid [240]; een enkele maal wordt een positieve waardering gegeven [241]. Een aparte behandeling verdient later een passage vanwege de tegenstelling in de mens, die daarin besproken wordt: "divina in se natura" en "terrena caro" als parallel aan "carnis disciplina" en "(dei) imago et similitudo" [242].

Priscillianus gebruikt "corpus, corporalis, incorporare" aanmerkelijk minder vaak dan "caro" [243]. Zeer drastisch tekent hij de aanneme van het lichaam van zijn God-Christus [244]: eenmaal als diens woonplaats; een andermaal als instrument waardoor deze "humanae nativitatis vitia" uitzuivert. Hij wist met Kol. 2,9, dat "de volheid Gods 'lichamelijk' in hem leefde" [245]. Aan de hand van 1 Kor. 6,15 en Ef.4,15-16 maakt Priscillianus de stap naar het "lichaam van Christus", dat de kerk is [246].

Ook ten aanzien van het lichaam van de mens treft men de reeds gesignaleerde ambivalentie aan: enerzijds het goed-geschapen lichaam [247], bestemd voor de inwerking van de verlossing [248] met als resultaat de verrijzenis [249]; anderzijds het "corpus mortis huius" (Rom.7,24) [250], waarmee zowel de lichamelijke dood als de dood door de zonde bedoeld wordt [251]. Het lichaam is ook de zetel van de ondeugden [252] en moet daarom uitgezuiverd worden: motief der ascese [253].

In tr. 6 geeft Priscillianus een "theologie" van het lichaam, waarin men alle bovenstaande elementen terugvindt. Wat zelden gebeurt, hij definieert: het wezen van het lichaam, door de apostel "figura mundi" en "vetus homo" genoemd (73,3-4: 1 Kor. 7,31 en Kol.3,9), bestaat hierin, dat het 1) aards is, want ondanks goddelijke schepping, genomen uit aarde (73,5-7; 2) daarom stompt het de mens af in zijn diepste aanleg (73,7-11) [254] en 3) het kan alleen weer zijn oorspronkelijke bedoeling en betekenis terugkrijgen door verlossing en (ascetische) medewerking daaraan (73,11-18; vgl.76,1-2). Tegen de achtergrond van de typologie O.T.-N.T. (72,20-73,2) [255] wordt dit duidelijk gemaakt. Zeer interessant is in deze "theologie", dat het "vlees" van Christus model staat voor de ideale toestand van het lichaam van de asceet, dat "consors virginalis corporis" (73,13) moet worden [256].

4) *Anima - animus - spiritus - mens*. Men vindt noch bij Priscillianus noch bij de andere ascetische auteurs een theoretische uiteenzetting over de ziel; evenmin kennen zij het Leib-Seele-probleem als wijsgerige vraagstelling. Dat is de reden wederom, dat - als zij zich als goeroe's met de totale mens bemoeien - zij zich allermindst druk maken over de juiste terminologie en zich meestal aansluiten bij het al even weinig consequente bijbelse spraakgebruik [257].

Het valt op, dat Priscillianus zich minder over de geest of ziel van de mens uitlaat dan over diens lichaam of vlees [258]. De reden is wel, dat hij als asceet minder te zeggen heeft over dat element in de mens, waarvan hij weet dat het het dichtst bij de goddelijke oorsprong staat, laat het dan zijn dat ook daar het kwaad in is binnengedrongen [259]. Het lichaam, dat dichter bij de aarde staat en zetel is van de "vitia", vraagt dan om een uitvoeriger behandeling. Toch is Priscillianus' "ziels-leer" bepalend voor zijn mensbeeld; het doel van zijn ascese ligt mede daarin, dat de mens "de goddelijke oorsprong van de ziel" weer "moet opzoeken" [260].

Hoe weinig theoretisch Priscillianus' psychologie is, blijkt uit het feit, dat in één tractaat (6) zowel - naar het hem schikt - dichotomische als trichotomische uitgangspunten voorkomen, overigens geen ongewoon verschijnsel in de Oudheid [261]. Hierbij moet opgemerkt worden, dat deze twee- of driedeling altijd in dienst staat van de verklaring van- of de opdracht tot eenheid van de mens [262].

Naast alle plaatsen, waarin de tegenstelling "corpus", "caro" - "spiritus", "anima" functioneert [263], is de dichotomie het meest evident in 79,1-10. Dat het Paaslam uit oien en bokken genomen wordt, is aanleiding tot de constatering, dat uit het reinigen van *corpus* én *spiritus* het nieuwe pascha, d.i. de vereniging van mens en Christus kan voortkomen. De synthese van beide testamenten, iets eerder besproken (72,3-15), is type voor de eenheid van *corpus* en *spiritus* (73,11). Hierbij moet echter aanstonds gewezen worden op de, aan 79,6-7 gelijke uitwerking: "vetus testamentum castificandi corporis deo et novum (testamentum) animae institutione mancipatur" (72,12-14), waar dus de derde term (anima) uit de trichotomie verschijnt, maar hier ongetwijfeld equivalent is aan het voorafgaande "spiritus" (72,11). Wel een teken, hoe onbelangrijk voor de predikant het theoretisch onderscheid is.

Een betrekkelijk uitvoerige uitwerking van de trichotomie, met een verwijzing er naar iets verderop (76,4), vindt men in 70,9-71,7. Het vermoeden is gerechtvaardigd, dat de predikant bedoelde deze these op te zetten: de Schrift (= "de hele mens", zal hij elders zeggen [264]) ontwerpt voor de mens een drievoudig werkterrein: 1) het aardse vlees (caro), waarin de begeerlijkheid bestreden moet wor-

den (70,10-12); 2) de ziel (anima), waarvan, tegen de afgodische elementen in [265], de goddelijke oorsprong weer teruggezocht moet worden (70,12-16); en 3) de geest (70,16). Maar ook hier is het gebruik van de terminologie weer niet consequent, hoewel de trichotomie zakelijk aanwezig is: "Zo bindt...ons tot een drie-voudig onderhouden van de geboden in het lichaam, de ziel en de geest de Schrift" [266]. Niet alleen het gebruik van "spiritus" onder 2), waar men "anima" kon verwachten relateert deze trichotomie, maar ook het tweemaal daarop volgende gebruik van "reformati in spiritu et desecandae carnis operibus" (70,20-21,1) en "castificationem terrenae carnis et spiritus" (71,7), waarin "anima" weer ontbreekt.

Maar belangrijker is, dat het vermoeden, dat "spiritus" in deze passage zou kunnen betekenen: dat pure, ongerepte, goddelijke deel in de mens, waarop 3) scheen te duiden (70,16-18), nú door de herhaalde constatering, dat óók de geest ("spiritus") moet worden uitgezuiverd, weer teniet wordt gedaan. Men kan dus van een consequente dicho- of trichotomie bij Priscillianus niet spreken. Hetzelfde geldt voor de andere ascetische tractaten [267].

Het drie-voudige werkkterrein komt nog terug in 76,10-11, waar weer blijkt, dat ook de geest ("spiritus") onder de opdracht van de asceten valt; verder dat met de geboden, waarover in 70,19 gesproken wordt, de decaloog bedoeld is, en tenslotte dat de psychologische driedeling in verband gebracht wordt met de onderverdeling van de tijd in drie periodes, waarover later meer te zeggen valt [268].

De *Apoc. Thom.* kent de trichotomie. Er wordt gezegd, dat uiteindelijk "alle geesten en zielen" van alle gestorvenen met de lichamen zullen verbonden worden. Alleen van de geest wordt gemeld, dat zij subject van geloven is, en van het lichaam dat het verheerlijkt wordt. Van de ziel verder niets [269]. Met de trichotomische constitutie wordt in *de sept.ord.eccl.* de hiërarchie vergeleken: bisschoppen, priesters en diakens met de geest, subdiakens t/m ostiarii met de ziel, en de fossiarii met het lichaam! [270]. De *serm.de cent* gebruikt de terminologie "caro/corpus, anima en spiritus" [271], maar alles wijst er op, dat "anima" en "spiritus" synoniem zijn [272]. Van een dichotomie schijnen uit te gaan *Ep.Ps-Tit.* en *de sing.cler.* [273], terwijl het *Vit.Hel.* weer wel de drie termen kent, maar verder geen psychologische systematiek [274]. *DTFC* heeft eenmaal "corpus", eenmaal "spiritus" (in de betekenis van menselijke geest), en tweemaal "mens", maar omdat de structuur van de menselijke persoon buiten het gezichtsveld van de Anonymus valt, wordt niets gezegd over de verbinding en de verhouding tussen de drie elementen [275]. Alles bijeen een bevestiging van wat reeds bij Priscillianus werd geconstateerd: de asceten maken zich niet druk over de theoretische relatie tussen lichaam en ziel.

Met Gen. 2,7 (geciteerd in 20,10-11) ziet Priscillianus de wording van de mens als een *animatie* van het stoffelijk lichaam [276]; waarschijnlijk is voor hem echter dit gebeuren een onderdeel van een algemener animatie-proces in de cosmos. Voor dit laatste gebruikt hij in tr. 5 en 11: "spiritu vitae animata", waardoor de hele scheppingsmachinerie door God in gang wordt gezet [277]. Ook andere plaatsen wijzen er op, dat hij verschillende lagen, verschillende intensiteiten van "animatie" kent. Naast die van de stoffelijke elementen en die van de mens [278], óók de animatie van de hogere, geestelijke machten [279] en die van de dieren [280]. Dit gegeven ontbreekt bij de andere ascetische tractaten.

Naar bijbels voorbeeld betekent "anima" bij Priscillianus verschillende malen "leven" [281]; óók: het wezenlijke punt van het menselijke bestaan [282]; vanwaar: uiteindelijk object van de ascese [283] of van verlossing [284]; de ziel is immers verwant aan het goddelijke [285].

"Animus", dat maar viermaal voorkomt, betekent bij Priscillianus: gemoed [286], ijer en geestdrift [287] of persoon [288].

Vanwege de buitengewoon belangrijke plaats van de H. Geest in het proces van de ascese, zal "spiritus" in de betekenis van H. Geest hier onbesproken blijven

en behandeld worden in hst. 3. Hetzelfde geldt voor "spiritus dei" [289]. Hierboven werd reeds over de plaats van "spiritus" in de trichotomie gesproken; evenals over de tegenstelling "caro-spiritus" (of "corpus-spiritus"). Nauw verwant met de H. Geest en de goddelijke Geest is "de geest van de profetie", die in de beweging rond Priscillianus zo'n grote rol speelt, waarover later meer [290].

Met het in 70,15-16 geciteerde "si spiritu vivimus, spiritu ambulemus" (Gal.5,25) correspondeert de toevoeging van Rom.1,20 in 62,7 (vaardoor de betekenis van de Paulinische tekst veranderd is, waar trouwens Priscillianus' kontekst reeds voor zorgde) aan de echte cento, die can.65 is, én aan "cordis in Christo circumcisio" in can.67. De "spirituales" van can.21 beantwoorden aan 1 Kor.2,15: "spiritualis iudicat omnia". Daarmee is men midden in de vraag, óf en in hoeverre Priscillianus de dramatische tegenstelling tussen de "homo spiritualis" en de "homo carnalis" uit de brieven van Paulus werkelijk heeft gebruikt. Voldoende zij hier, dat de belangrijke teksten 1 Kor.2,14-15 en Rom.8,5-6 (in 18,21-27), Rom.7,14 (in 19,22-23), Gal.5,17 (in 95,3-5), 1 Kor.15-47 en Gal.5,19-21 (in 21,1-9) en 1 Tim.3,16 (in can.42) gebruikt worden. Hierover meer bij de behandeling van de tegenstelling "vetus et novus homo" [291].

"Mens", in de betekenis van "lager deel van de ziel", komt voor in de Paulinische citaten [292]; men kan zeggen, dat deze betekenis soms wordt gevolgd, als Priscillianus met eigen woorden spreekt: de geest van de mens, hoewel aards en dus kvetsbaar en onvolmaakt, is toch in staat zich op God te richten [293]. In het korte tr. 8 komt "mens" driemaal voor in de betekenis van: verstand, kennis, inzicht [294].

5) *De menselijke vermogens*. Ook het arsenaal aan termen, waarmee Priscillianus de menselijke vermogens - hier in zeer brede betekenis bedoeld - aanduidt, is betrekkelijk omvangrijk: intellectus, sensus, ingenium, ratio, cogitatio; voluntas en desideria; memoria. Uit een lijst van alle voorkomende deugden en ondeugden, die hier voor het gemak worden ondergebracht, blijkt een speciale interesse van de predikant.

Intellectus-intelligere

Het menselijk verstand staat in de eerste plaats in dienst van de waarheid [295]. Is het daarop gericht, zoals dat het geval is met Priscillianus en de zijnen, dan staat daarmee het kennen op een hogere trap in tegenstelling tot het "kennen" van de heretici [296]. Maar nooit is het proces louter intellectueel. Het gaat bij hem altijd om een kennen binnen de religieuze dimensie [297]: een inzicht dat uit het geloof voortkomt [298], nadat men de Schrift heeft verstaan [299]. Niettemin blijft een natuurlijke Godskennis mogelijk [300].

Hoogste vorm van kennen is voor Priscillianus een christelijke gnosis, waarover vooral in de preken gesproken wordt. In het 1e hst. hierboven werd reeds over deze geëngageerde "kennis" een en ander gezegd; in hoeverre er een verwantschap bestaat met het Gnosticisme, zal in de hierna volgende paragraaf worden onderzocht [301]. Hier zij het voldoende deze "kennis" te signaleren [302] en te wijzen op het door de auteur gebezigde onderscheid met de natuurlijke kennis, die tot dat eerste kennen niet in staat is [303].

Cognoscere - agnoscere

Ook "cognoscere" en "agnoscere" hebben vaak de betekenis van een dieper religieus kennen [304]. "Cogitationes" heeft meestal een peioratieve betekenis [305].

Sensus - sentire - sapientia

"Sensus" gebruikt Priscillianus in de betekenis van "hún" of "ónze" specifieke overtuiging, als het gaat over polemieken met tegenstanders [306]; soms

in de betekenis van het (menselijk) denken zelf [307], dat echter op een zeer speciale manier door God-Christus beïnvloed, of op hem gericht kan worden [308]. Daaruit ontstaat de ware wijsheid [309].

Ingenium wordt steeds gebruikt in de zin van (boze, zondige) menselijke aard [310].

Voluntas - desideria

Priscillianus maakt onderscheid tussen enerzijds de vleeselijke, op het kvade gerichte, aardse wil van de mens [312], waaruit de slechte verlangens voortkomen [313] en aan welks willekeur de mens onderworpen kan zijn [314]; en anderzijds de goede, op en door God gerichte wil [315]. Hij constateert uitdrukkelijk, dat het strijdtonel tussen deze twee wilsrictingen het terrein van de ascese is [316]. Ook ten aanzien van de "desideria" kent hij deze polariteit [317].

Conscientia

Over het geweten spreekt Priscillianus zelden, hoewel hij weet hoe het functioneert [318]. Hij kent het als een zeer hoge morele component [319]: leidraad tussen de gevaren van "concupiscentia" [320] en "cupiditas" [321].

Deugden en ondeugden

Ter afronding van deze voorlopige inventarisatie van elementen uit Priscillianus' mensbeeld kan tenslotte gewezen worden op een - voor het kleine oeuvre - toch vrij omvangrijke catalogoog van deugden en ondeugden [322], het veld waarin de activiteiten van de asceet zich ontplooiën; de deugden:

aequitas (92,18);
amor (+ caritas en dilectio: 21,9 en 11; 36,1; 49,15; 51,21; 59,6-7; 75,14;
90,10; 97,27; can.31);
argutia (87,13);
benignitas (21,11 en 99,13);
bonitas (21,10; 46,27; 47,1; 95,3; 72,16);
castitas (21,11);
continentia (21,11);
diligentia (51,23);
fides (21,11; 45,11; 50,8-51,20; 101,19-102,8; vgl: confidentia in: 51,15 en
74,16);
fortitudo (11,5 en 12,15);
gaudium (21,10);
(honor) (=eergevoel: 3,6; 12,8-9; 64,23 en 101,10; woord ontbreekt);
humilitas (70,2; can.20 en 49);
indulgentia (88,20);
irreprehensibilitas (can.45);
iustitia (10,1; 20,5 en 24; 46,12; 55,21; 58,22; 59,9; 74,11; 76,8; 85,16;
88,14; en 16; 99,4 en can. 64);
(liberalitas) (=vrijgevigheid: can.60; woord ontbreekt);
longanimitas (21,10 en 99,13);
mansuetudo (21,10-11 en 99,13);
misericordia (21,19; 26,12-13; 60,15; 80,27; 83,12-13; can. 31);
oboedientia (54,27; 80,3; 84,5-6; 90,7);
paenitentia (28,2 en can.77);
paupertas (17,15 en can. 37);
pax (21,10);

perseverantia (101,7; 102,7);
 pudor (60,1);
 religiositas (23,4; 33,14; 70,1; 76,27; 88,20; 94,10);
 sanctitas (20,5 en can. 43);
 sapientia (5,9; 9,21; 16,8; 17,20; 54,23; 90,4; 110,17; can.4,9,10,12,16,24 en 89);
 simplicitas; (39,7);
 spes (6,1; 32,14; 33,5; 36,3; 38,15; 55,26; 58,23; 101,18; 102,8; vgl. confidentia in 58,19 en fiducia in 87,12);
 taciturnitas (41,18);
 unanimitas (29,9);
 veritas (20,5; 39,17; 58,22; 60,2; 87,13-14; 100,6; 101,15 en can.78);
 prudentia als deugd ontbreekt; "dictiones prudentium" in 28,9 gaat over "wijzen", "geleerden".

Daartegenover de ondeugden:

ambitio (61,11; 94,17; 96,9 en 99,15);
 astutia (83,23);
 audacitas (29,9);
 avaritia (83,2; 99,14; can.37 en 62);
 caecitas mentis (23,3);
 cupiditas (84,1; 93,11; 99,15-16 en can.13);
 dolor (39,22);
 furor (39,12 en 99,16);
 (gula) (99,16-17; het woord ontbreekt);
 infelicitas (24,17; 26,26; 28,15; 39,4 en 46,23);
 ignorantia (67,15; 80,11; 85,6 en 15; 88,10-11 en 13);
 inimicitia (33,14 en can.18);
 impietas (can.88);
 insipientia (9,20 en 38,34);
 invidia (88,3);
 ira (12,9; 31,27; 84,1; 97,4; 99,14 en can.59);
 libido (can.82);
 luxuria (can.53);
 malitia (63,14 en 102,17);
 mendacitas (22,12);
 oculorum voluntas (99,17);
 studium (15,17; 34,9; 41,14; 51,11; 87,5; 93,1; 100,6; 110,8);
 stultitia (7,7; 9,21; 11,9; 14,9 en 11; 18,22-23; 92,17 en can.7);
 superbia (12,10);
 temeritas (45,11);
 timor) (11,2 en 19-20; 24,22; 40,28; 41,13; 51,2; 76,26; 96,25);
 trepidatio)
 tristitia (20,14);
 vaniloquitas (can.53).

6) *De geestelijk stoffelijke mens.* Priscillianus verklaart met grote nadruk, méér zelfs dan de andere ascetische tractaten, de mens te beschouwen als een eenheid: 79,1-10 (vooral 1-6; "ex duobus in unum hominem") en 98,18-24 (20: "in utroque unus homo positus"). Men moet toegeven, dat hij in de eerste plaats de "ascetische" eenheid van de mens in Christus bedoelt te demonstreren (79,5: "innumerabilis Christi natura teneatur", 79,8-9: "Christo in homine et homo invenitur in Christo" + Hebr. 2,11; 98,24: "de deo cuius imago et similitudo apparuit non negaret"). Ook wel: de relatie van de aardse mens met het goddelijk-

ke elementen in hem (98,21-22: "divinae in se naturae et terrenae carnis opus possidens"). Maar het ideaal van de éne mens wordt bereikt: "corpus et spiritus castificatione" (97,7). De scheiding loopt dus niet door de mens, maar de mens is aan verdeeldheid onderworpen (99,1-2; 5-9 verder tot 100,5, m.n. 99,9: "in quae cum per diversa homo rapitur"; vgl. 73,7). Men moet dus - bedoelt hij - het onderscheid tussen het lichaam en de ziel niet voorstellen als een absoluut gegeven, als waren ze met elkaar in tegenspraak ("non dissentaneum" in 72,14), maar als iets rationeels ("ratione" t.a.p.).

Als de grote corypheeën van zijn tijd, *Ambrosius*, *Hieronymus* en *Augustinus*, al moeite hadden met het oplossen van de dieper liggende problemen van de verhouding lichaam-geest, en vooral de twee laatsten elkaar de kwellende vragen slechts over en weer konden toespelen [323], kan men moeilijk verwachten, dat de ijverige, maar weinig reflexieve predikant de oplossing zal bieden. Vandaar dus het gemak waarmee hij verschillende terminologieën gebruikt, als hij hier en daar terloops de kwestie aan moet raken.

In de preek over Gen. valt op, dat hij in de paraphrase van 1,21 en 27 de animatie van het uit slijk genomen lichaam beschouwt als het formeren van een "aards verblijf" (65,20-21). Voor de schepper zelf of voor de mens? Aanvankelijk is men geneigd het eerste aan te nemen: "ut...in eo (=homine) sabbatum idest requiem suam poneret" (65,21-23): God schept de mens als geestelijk-stoffelijke realiteit, om daarin zijn eigen eind- en rustpunt te vinden. Maar vanwege hetgeen volgt, moet men zijn bevinding corrigeren: "uni imaginem suam corporasset" (65,23): om zo een lichamelijke afbeelding en gelijkenis van zichzelf op te roepen, d.w.z. God animeert het lichaam: daaruit ontstaat de geestelijk-stoffelijke realiteit, de mens, die als opdracht heeft "op God te lijken", hetgeen - volgens de tekst (65,21-22: "ut domino rerum omnium homine praeposito in eo sabbatum, idest requiem suam poneret") - betekent: een realisering van Gods sabbat, wat een onder de asceten gangbaar gegeven is. De volgende regels bevestigen dit. In het vervolg zal immers de mensengeneratie [324] de verplichting hebben - gezien haar constitutie als "lichaam en ziel" - Gods geboden na te leven en "de wereld" te bestrijden; dat zal resulteren in de "rust" die met God [325] in het vooruitzicht stelt [326]; waarbij men snel bemerkt, dat de predikant zich hier herhaalt.

De eenheid van lichaam en ziel, al dan niet als totaal instrument van de ascese, vindt men ook elders in Priscillianus' tractaten, soms in nauwe aansluiting bij de tekst van Gen. 1,27 en 2,7 [327].

Verder wijst de context van die passages, waar Priscillianus over de incarnatie spreekt, er op dat Christus de *hele* mens aanneemt [328] ook al wordt meestal "in carne(m) venire" gebruikt als technische term. De canones laten het probleem van de verhouding lichaam-geest buiten beschouwing. De woorden "anima" en "spiritus" komen er zelfs niet in voor.

Ook in de verwante ascetische tractaten vindt men de nadruk op de éne mens terug. Eenmaal in *DTFC* en in *Vit.Hel.*, echter los van enige psychologische speculatie [329]; *serm.de cent.* vermeldt de oorspronkelijke verbinding tussen lichaam en ziel [330] en de eenheid in de tegenstelling [331]. *Mon.Prol.* en *stat.socl.ant.* gaan uit van de eenheid tussen lichaam en (goddelijke) ziel van Christus [332]. *Apoc.Thom.*, *de sing.cler.* en *de sept.ord.* vermelden de psychologische complexiteit. De twee eerste van deze drie tractaatjes veronderstellen de eenheid [333], het derde rept daar niet over [334]. Het meest uitgesproken is nog *Ep. Ps-Tit.*, waarin een allegorie van Neh.4,17: Jerusalem (=beeld van de maagdelijkheid) bouwt men met twee handen op: de ene bewapend, de andere werkend (=beeld voor lichaam en geest!): "quisque in sua propria forma unico statu laborantes" [325].

b. Enkele speciale themata

Ter completering van Priscillianus' mensbeeld wordt hieronder aandacht gevraagd voor enkele themata, die juist daarom nogal uitvoerig behandeld worden, omdat ze zozeer van belang zijn voor het verstaan van zijn ascese.

1. Imago dei en de Adam-Christus-parallel.

Reflexie op het bijbelse gegeven van de mens als "beeld en gelijkenis" van God komt ook bij Priscillianus voor. Hij staat daarmee in de geschiedenis van een lange interpretatie-traditie [336].

In de eerste plaats is daar in tr. 5 het simpele citeren van de Genesis-tekst [337], waarvan de daarop volgende paraphrase aantoonst, dat hij de inhoud ervan zo drastisch mogelijk wil verstaan; in de mens wordt "Gods beeld en gelijkenis vlees (en bloed)". Daarmee staat vast, dat hij deze interpretatie van het beeld- en -gelijkenis-zijn niet wil baseren op één aspect van het mens-zijn, maar op de totale mens [338].

Uit de context van het 2 Kor.4,4-citaat in tr. 1, waarin hij degenen die hem aanvrijven een vijfde evangelie aan te nemen, gelijk stelt met Paulus' tegenstanders, blijkt op zich niet, dat hij Paulus' theologie van Christus als het Beeld van God heeft gevat [339]. Can. 1 doet vermoeden, dat hij de reden van het Beeld-zijn van Christus vond in diens voortkomst: "(deus) cuius imago et primogenitus"[340]. Dat de gemeente in Christus het beeld van God is, zegt Priscillianus in twee preken (tr. 6 en 7) [341]; of hierin de Geest een rol speelt - zoals dat het geval is bij andere oud-christelijke schrijvers [342] - zou onderzocht moeten worden.

De actuele imago-functie: de verplichting van de christen het Gods beeld in zichzelf te perfectioneren, vindt men in de toepassing van de Genesis-preek (tr. 5) en van het tweede tractaat "ad populum" (tr. 10) [343]. Het beeld kan natuurlijk ook bij vangedrag verloren gaan [344] en verwisseld worden voor het beeld van de vergankelijke mens.

Priscillianus betreft de imago-idee nauwelijks in enigerlei vorm van speculatie, zoals b.v. *Irenaeus* en *Clemens van Alexandrië* dat wel doen [345]. Enigszins is dit het geval t.a.v. één aspect van de imago-theologie: de tegenstelling "oude en nieuwe, aardse" en "hemelse, uiterlijke en innerlijke mens", zij het dat hij ook hier vaak niet verder komt dan het leggen van verband met Paulinische teksten als 1 Kor.15,47-49; Kol.3,9-10; Rom.6,6; Ef.4,22-24 en 2 Kor.16 en 5,17, zoals blijkt uit de drie volgende passages:

19,22-20,5: gericht tegen de gnostici;

72,19-20: illustratie voor de groei in de volmaaktheid, d.w.z. de overgang van het Oude naar het Nieuwe Testament staat parallel voor de groei naar de "perfectus homo", want: het oude is voorbij; het nieuwe is daar!

98,14-16: illustratie voor de tegenstelling "populus et gens dei" en "populus vitiorum" in de schoot van Rebecca.

Deze passages citeren 1 Kor.15,49, waarin de tegenstelling van (het beeld van) de aardse mens (Adam) én (het beeld) van de hemelse mens (Christus) voorkomt.

In de eerste passages wordt het citaat onmiddellijk gevolgd door Ef.4,22-24 (20,1-5), waardoor de parallel uitgebreid wordt met de anti-these "oude en nieuwe mens", beide met hun eigenschappen. En in dezelfde cento volgt iets later 2 Kor.4,16: de "uiterlijke en de innerlijke mens", ieder met zijn kwaliteiten (20,25-21,11); zie daarvoor de deugden en ondeugden-catalog hierboven [346]. Vooral de polemische context [347] van deze passage werpt een interessant licht op het gebruik van de teksten. Deze worden hier beslist niet als literaire versiersels gebruikt, maar als wapens tegen de gnostici (17,29-18,4). Tegen hen keert zich Priscillianus met grote felheid en hij attaqueert onmiddellijk door hen te verwijten "het beeld en de gelijkenis" van de oorspronkelijke mens te loochenen ("dene-gantes" in 18,18). Hij en zijn volgelingen daarentegen zijn, hoewel nog in het

vlees (19,22-23), toch "caelestes" (18,31), "spiritaes" (19,23), terwijl aan de gnostici hun aberratie verweten wordt als het oer-overspel, waardoor juist "het beeld" naar vroeg-christelijke traditie verloren ging (18,31-19,20; 20,11-21; 21,1-8). Hij en de zijnen echter beantwoorden aan het beeld van de oorspronkelijke mens (21,8-20, waarin Job 10,8-12).

In 72,19-20, de tweede passage, wordt 1 Kor.15,49 alleen maar geciteerd, zoals ook 2 Kor.5,17, vanwege de tegenstelling: "het oude dat voorbij...en het nieuwe dat d   r is". Hooguit kan men uit de nevenschikkingen van Priscillianus' these over het bereiken van de volmaaktheid   n de Paulinische teksten afleiden, dat de "perfectus homo" (72,12) en de "in nobis perfecti boni gloria" (72,16) [348] de reden is, waarom een mens "beeld" van de hemelse mens, Christus, is. Over de imago-theologie zegt de tekst verder niets.

De derde passage, 98,14-24, heeft wel een korte exegese van 1 Kor.15,12. De twee volkeren in Rebecca's schoot verstaat Priscillianus, met Rom.7,23(98,8-10) in de gedachte, hier als de twee tegenstrijdige "wetten" in de verscheurde mens: het te overwinnen oude en het te verwerven nieuwe (Gal.5,24 nu weer in 98,12-14). Welnu, wie tot de gelovige erkenning komt: "van het goddelijk geslacht te zijn" (waarover hieronder meer), het aardse achter zich laat en Christus volgt, hij legt zich toe op de heerlijkheden van het hemelse: dat is (versta: dat resulteert in) "het beeld van de hemelse mens" (98,14-18 en een herhaling van 98,24). Kenmerkend voor Priscillianus' interpretatie van deze teksten, die handelen over de dualiteit in de mens [349], is het volgende: zoals in 72,3-20 betreft hij ook hier de tegenstelling O.T.-N.T.   n de overstijging daarvan naar een intrinsieke eenheid   n de repercussie van deze eenheid in de mens in zijn overwegingen. Niet verwonderlijk, daar eenheid één van de idealen van zij ascese is.

De hele thematiek van Priscillianus' imago-idee komt terug in can. 31: nu in een twintigtal woorden gecomprimeerd. Soms is daar een frappante overeenkomst in formulering met de genoemde passages in de tractaten: "reformamur (123,15 en 98,14; vgl. 97,17); "dei gratia" (123,14 en 98,19); "scientiae lumine"(123,15 en 19,21: "edocti intelligamus"). Nieuw is hier bovendien, dat er explicite een verbinding gelegd wordt met het oorspronkelijke scheppingsgegeven: de formatie van "beeld en gelijkenis" (123,15)   n de gelijkenis van de nieuwe, innerlijke mens (123,13) na de r  formatie door genade en (ware) gnosis (123,14-15) met het hemelse beeld. Daarbij dient men te bemerken, dat hier niet het Paulinische "imago eius qui est de caelo" wordt gebruikt (123,13-14) in de niet glasheldere relatieve constructie: "cuius caelestis imago est" [350].

"Imago dei" als eschatologisch thema: het uiteindelijk volmaakt beeld-zijn van de mens, komt bij Priscillianus niet voor. Mogelijk heeft dat te maken met het feit, dat zijn eschatologie betrekkelijk onuitgewerkt is in de van hem bevaard gebleven teksten.

De imago-passages in de aan Priscillianus verwante tractaatjes zijn doorgaans al even weinig speculatief en slechts echo's van het immense thema, dat floreerde bij de "grotere" auteurs. *Serm. de cent.* citeert na een scheppingsinterpretatie, waarin de goddelijke "voluntas" een merkwaardige rol speelt en waarin het aan de mens verlenen van Gods "spiritus" als hoogtepunt wordt voorgesteld, slechts 1 Kor.15,47 [351]. Voor *Apoc.Thom.* en in zekere zin ook voor *de sing.cler.* is de imago-idee wel een eschatologisch thema. In het eerste tractaat worden door de vereniging van de zielen met de lichamen bij de opstanding deze laatste "omgevormd tot het beeld en de gelijkenis en de eer van de heilige engelen   n tot kracht van de gelijkenis met de Vader", hetgeen plaatsvindt door de bekleding met een onaards, hemels licht van eeuwig leven [352]. In het tweede tractaat wordt het ongehuid zijn (naar het voorbeeld van de engelen; vgl. Priscillianus in 81,12-16) voorgesteld als "resurrectionis imago ante resurrectionem" [353]. Beide wijzen van verwerken van het thema zijn Priscillianus vreemd. *Vit.Hel.* verbindt 1 Kor.15,49 met Joh.1,12-13, waardoor de imago-idee met het zoonschap Gods

wordt gecombineerd. Ook hier treft men de encraticistische gelijkschakeling van de ongehuwde (dús volmaakte) mens met de engelen: "ut homine in angelis commutetur" op grond van "nostra conversatio in celis est", aan in de onmiddellijke nabijheid van de imago-tekst [354].

Enigszins speculatiever is *DTFC*. De imago-functie van de Zoon staat in dienst van de kenbaarheid van de Vader, c.q. de zichtbaarheid [355], en wordt op twee plaatsen in verband gebracht met de Naam-theologie: het imago-zijn van Christus is parallel aan de openbaring van de Naam van de Vader [356]; en tenslotte blijkt het beeld identiek te zijn aan het gelaat van Christus [357]. Over het aannemen van het beeld Gods door de mens in Christus spreekt *DTFC* alleen maar op het slot. Door het citeren van Gen.1,26 en 27 (en Sap.2,23) wordt de mens als Gods beeld en gelijkenis geaffirmeerd, echter pas na de constatering: "vetere homine cum cupiditatibus suis vitiisque destructis" (vgl. Kol.3,9-10; Gal.4,24, én Priscillianus in 67,9-11 en 81,1-2, waar "actibus" i.p.v. "cupiditatibus", en "concupiscentiis" i.p.v. "vitiis"). Hier is echter van de hernieuwingsactie niet de *nieuwe*, maar de *éne* mens het resultaat. Inhoud van het beeld-zijn in *DTFC* is eerder de eenheid van God, die zich weerspiegelt in de volmaakte mens, hetgeen volledig overeenstemt met de tendens van dit tractaat [358].

Men mag dus zeggen, dat noch bij Priscillianus noch bij de andere auteurs een uitgebreide versie van de beeld-theologie aanwezig is. Misschien is dit thema in het Westen nooit zo uitgewerkt geweest als in het Oosten [359], waar het thema voor een ascetische stroming zelfs maatgevend was [360].

Met dit besproken thema hangt de tegenstelling, zo men wil: parallel "oude-nieuwe mens / Adam-Christus" samen. De Adam-Christus-typologie, een ander onuitputtelijk thema voor vroeg-christelijke auteurs [361], komt ook in de ascetische literatuur voor, zij het niet zeer veelvuldig. Priscillianus vermeldt eenmaal Rom.5,12 en 14 in can. 26, waar dan v.12 gecompriimeerd wordt door de vergelijking, "Adam-dé mensen", te elimineren én van v.14 alleen het eerste deel weer te geven. Niettemin is hiermee het wezenlijke van de typologie gegeven [362].

Voor de interpretatie van alle andere citaten uit de Paulus-brieven, die betrekking hebben op dit thema, is de, reeds eerder vermelde, op het eerste gezicht wat onduidelijke tirade tegen de gnostici uit het 1e tr. (17,29-22,12) van niet gering belang. De gnostici worden vergeleken met de "fili irae (Ef.2,3; vgl. 18,9-12, waar deze tekst reeds wordt geciteerd tot aan: "eramus natura filii irae!") et perditionis" (18,18), met de duivel (18,19-20; vgl. reeds 18,5 en daarna 19,19-20), of verwant geacht met "*Adam terrenus*" (toespeling op 1 Kor. 15,47-48, dat in 18,30-31 en 21,1 geciteerd zal worden) én met het "dier" (Apoc. 13,1-2; vgl. 8,22-9,2 bij Priscillianus, die er ook in 12,21-23; 13,14-16 en vooral in 18,7-8 reeds over spreekt).

Men zou de hele passus tegen de gnostici kunnen afdoen als een grootsprakige cascade van "mysterieuze" Schriftteksten, door Priscillianus bedoeld, om zijn toehoorders-beschuldigers zijn afschuw in te prenten voor de gnostici. Men kan zeggen, dat het geen intelligente en vooral geen systematische weerlegging van de valse gnosis is. Maar het blijft van belang, dat men in het oog houdt, dat de hele tirade doorspekt is met citaten uit Rom.1 en 2 Kor. en Ef., die alle de tegenstelling "oud-nieuw" of "Adam-Christus" bespelen. En in dit opzicht is aandacht geboden. De volgende elementen uit de antithetische typologie zijn aan te wijzen:

18,21-25	1 Kor. 2,14-15	animalis	- spiritalis [363]
25-27	Rom. 8,5-6	caro/mors	- spiritus [364] vita et pax
30-31	1 Kor. 15,48	terrenus	- caelestis [365]
19,24-20,1	1 Kor. 15,49	qui de limo	- qui de caelo
20,1-5	Ef. 4,22-24	vetus homo	- novus homo [366]
23-25	Rom. 6,16+18	servi peccati	- servi iustitiae [367]
25-26	2 Kor. 4,16	qui e foris est homo	- qui intus est
21,1-14	1 Kor. 15,47(?)	primus homo de [368] terre de limo	secundus homo - de caelo caelestis
	1 Kor. 15,47 (+Gal. 1.5,19-21)	Saklas + Nebroël [369]-Christus + nos	

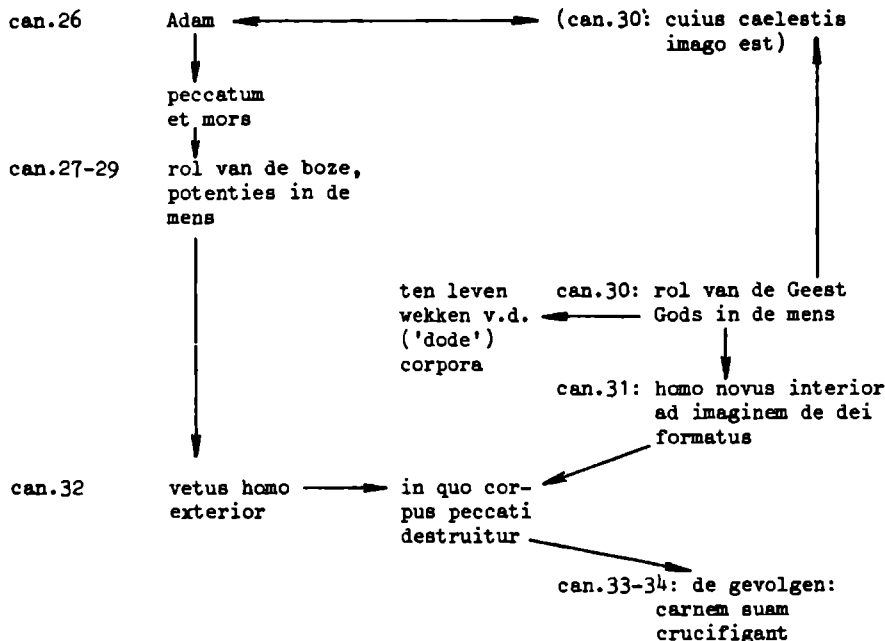
Centraal voor de hierboven 'uiteen-gelegde' passus staat 18,29-30: "recte talibus (gnostici van 17,29-30) cum Adam terreno et ferae facto tenebrosae vitae unita cognatio est" en 21,6-7: "inter quae Saclas et Nebroël *daemones* partem inter suos habent" (=deze gnostieke demonen horen thuis onder de bij de aardse mens te vinden ondeugden van Gal.5,19-21) én 21,12-14: "in qua (de deugden van Gal.5,22-23) Christus...templum suum nos esse dixit..." met een beroep op het mensbeeld van Job 10,8-12.

Dit betekent: de gnostici worden gelijkgesteld aan de hele reeks van "animalis" tot "primus homo de terra"; hun tegenstanders daarentegen, waaronder Priscillianus c.s., met de "spiritalis homo" en de "secundus homo de caelo". De hele Adam-Christus-typologie wordt hier aldus in dienst gesteld van de controverse tegen de gnostici: een eigenaardige situatie, wanneer men bedenkt, dat deze Paulinische typologie toch één van de raakvlakken kan geweest zijn tussen het vroege christendom en het gnosticisme [370].

De vraag is nu, of men ook de andere plaatsen, waar Priscillianus citeert uit het arsenaal van deze typologie, mag of moet interpreteren vanuit deze polemiek [371]. Vooreerst blijkt, dat in ander verband Priscillianus uitsluitend nog de "aardse en de hemelse" [372] en de "oude en de nieuwe mens" [373] tegenover elkaar stelt; vervolgens dat daar elke controverse met de gnostici ontbreekt; en tenslotte dat de tegenstelling: "aardse en hemelse mens" slechts gebruikt wordt in twee passages over de 'theorie' van Priscillianus' ascese i.v.m. het beeld [374]. De antithese, "oude en nieuwe mens", wordt ofwel ontleend aan Kol.3, 9-10 (67,9-11; 72,19-20; 81,1 en 98,12), ofwel aan Rom. 6,5-6 en 10 (74,2-8, waar alleen "vetus homo"); en reeds bij Paulus zelf staat in beide gevallen de Adam-Christus-typologie op de achtergrond, en die wordt er door Priscillianus ter plaatse zeker niet weer ingelegd.

Een combinatie van deze typologie met de imago-idee lijken can. 31 en 32 te geven. Hierboven werd reeds gewezen op een onduidelijkheid in can. 31. Misschien kan nu enige helderheid verkregen worden.

Can. 26-34 vormen een blok, waarvan de constructie er als volgt uit ziet:



Op grond nu van het feit, dat in deze constructie "novus homo interior" (can.31) tegenover "vetus homo exterior" (can.32) wordt geplaatst, kan men aannemen, dat "cuius caelestis imago est" (can.31 = 1 Kor.15,49; vgl. can.1 en 16) "Adam" (van can.26) antithetisch kan aanvullen. Daarmee is het summiere schema van de Adam-Christus-typologie geleverd. Of dit ook hier als afweer tegen de gnostici is gebruikt, hangt er van af, wie onder de heretici uit Priscillianus' inleiding op de canones worden verstaan [375]. Hoe men deze vraag ook oplost, een duidelijke aanwijzing daarvoor zoals in tr.1 (17,29-22,12) ontbreekt in de canones.

Ook de andere ascetische tractaten maken slechts een sober gebruik van de Adam-Christus-parallel. Voor *serm.de cent.* is Adam object van Christus' verlossend lijden en illustratie voor de demonische tactiek van het bekoren [376]. Slechts terloops wordt eenmaal Kor.15,49 geciteerd en eenmaal "novus homo" vermeld [377]: niet meer als een aansporing om als asceet zó te leven. De *Anonymus* van de *sing.cler.* is overtuigd van het herstel na de periode, waaraan Adams val debet is. Adams schuld is geringer dan die van zijn nageslacht, omdat hij niet de ervaring had, die zij hebben [378]. Zijn onschuld - infantia! - wordt hersteld door de doop, waardoor in wezen het onderscheid tussen de seksen zou zijn opgeheven [379]. De parallel wordt hier dus niet uitgesproken, maar verondersteld. Hetzelfde geldt voor de *sept.ord.*, maar dan in nog minder mate: de clericus moet zich niet laten overheersen door een vrouw: denk aan Adam! [380].

Vita Heliae en DTFC maken gebruik van de parallel. In de roman is deze extreem toegespitst op de ascese: Christus' maagdelijkheid tegenover Adams zonde [381]. Met de bekende vrijheid van deze auteur wordt ook beweerd: "Adam exulatus ...cum uxore" tegenover "Paulus rapitur in Paradisum"; bedoeld is natuurlijk: "sine uxore" [382]. De speculatieve *Anonymus* van DTFC geeft in de laatste zinnen van zijn tractaat een toepassing van zijn systeem: de progressie van de kennis van de éne Vader door de Zoon vanaf Abraham over Mozes tot nu toe, tendeeert naar

"ene mens" tegenover de "oude mens"; daardoor wordt "het éne (scheppings)werk" hersteld van de éne God: de mens als beeld Gods, en dat is: "reversus...nobis Adam homo". Deze "Adam homo" kán Christus of de (ascetische) mens zijn [383]. De kontekst pleit wel voor de laatste betekenis: al het voorafgaande wordt immers op de asceet toegepast.

Uit het bovenstaande dringt zich de conclusie op, dat deze ascetische auteurs, Priscillianus zowel als de anderen, de imago-theologie en de Adam-Christus-typologie kenden uit het gangbare vroeg-christelijke ideeën-complex. Zelfstandige speculatie hierover is hen vreemd; zij hebben haar wel gebruikt en ingebouwd in de min of meer theoretische basis voor hun ascese: de oude mens moet overwonnen en het verloren oer-beeld hersteld worden [384].

2. Divinum genus; perfectus homo; nova nativitas.

De hierboven behandelde themata: imago en Adam-Christus, vormen belangrijke onderdelen van Priscillianus' anthropologie, maar ze zijn niet het wezenlijke daarvan. De analyse van twee passages kan leiden tot het onderkennen van dat meest fundamentele aspect: de volmaakte mens - en ieder is geroepen tot die status! - heeft de goddelijke natuur in zich hervonden door en na een nieuwe geboorte (79,1-11 en 97,4-98,1) [385].

79,1-11. In de analogische toepassing van de Pascha-voorschriften van Exod. 12,5 in tr. 6 (het eenjarige, vlekkeloze lam) vallen, ondanks de nogal gewrongen vorm van de analogie, drie uitspraken op: het volmaakte lam, genomen uit oeien en bokken, betekent: 1) na het overwinnen van de wereld 2) wordt Christus in de mens gerealiseerd 3) door uitzuivering van lichaam en ziel:

"dum homo deo redditur": 79,4, corresponderend met 1); het fundament ligt niet in de analogie van Exod.12,5, maar grijpt terug op de voorafgaande duiding van de datum en de materiële elementen van het Pascha [386].

"Christi natura teneatur": 79,5, corresponderend met 2): agnus uit 79,1.

"in unum hominem novum, hoc est Christus in homine et homo in Christo": 79,6-7 en 8-9, corresponderend met 3) agnus assumptus ex...van 79,1-2.

Men ziet, dat het in de ascetische toepassing, waarop "castificatio" altijd wijst [387], gaat over 1) het herstel van een verloren situatie (redditur), 2) de rol die Christus daarin speelt: zijn "natuur" moet weer verkregen worden, en 3) het effect: de éne nieuwe mens in Christus [388].

97,4-98,1 kan deze gegevens nader verklaren. De passage is een onderdeel van Priscillianus' exegese van Ps.59,3 (97,4-5): God heeft in toorn de mens vervorpen en vernietigd, maar is barmhartig geweest. Men bemerke hier ook enkele bijzonderheden:

de ware betekenis is pas kenbaar na een "boven-natuurlijke" verlichting ("ultra intelligentiae sensus": 97,5-8); hetgeen volgt gaat dus over een gegeven, dat alleen vanuit God kenbaar is.

het eerste deel van Ps.59,3 wordt geïnterpreteerd als een "dood", die door Christus (in de doop) overwonnen wordt (97,7-22), te vergelijken met de verloren situatie (in 79,4 hierboven).

de breuk tussen "quae sunt deo aliena" en "quae sunt nobis propria" wordt tot stand gebracht door een "nova nativitas" (97,24).

parallel aan "quae sunt deo aliena" staat "qualis homo esse debeat" (97,23-24), maar ook "ea quae dei substantia sunt digna".

de tweede pool van de antithese, beginnende met het optimistische "quamvis nos ipsi probamus in nobis, qualis homo esse debeat" (97,23-24) is vanwege de anacoloutische constructie van het zinsdeel 97,25-98,2 niet licht te vinden. Deze kan mogelijk geluid hebben: "niettemin ("tamen" van 97,25 corresponderend aan "quamvis" van 97,23) kost dit alles strijd: in de mens zijn twee tegengestelde machten aan het werk" (zie 98,2-18).

in 98,14-16 functioneert de imago-theologie.

het optimisme van 97,23-24 is geen "Pelagiaanse" overmoed; de discussie natuur en/of genade is Priscillianus vreemd.

Men kan nu vaststellen, wat de verloren situatie, waarover in 79,4 werd gehandeld, moet betekenen. De mens heeft een "aan God verwant" element (97,25) verloren; het hoort tot zijn wezenlijke structuur dat element terug te vinden; dit geschiedt na een "dood" door een "hergeboorte"; Christus speelt daarin een cruciale rol, maar ook de mens heeft daarvoor nog een strijd te voeren (de ascese).

Hier stoot men op een voor Priscillianus' mensbeeld wezenlijk element: "*divinum animae genus*", waarop hierboven reeds enige malen in het voorbijgaan werd gewezen [389]. Dit "genus" moet door een hergeboorte teruggewonnen en door strijd behouden en uitgebouwd worden.

Priscillianus levert hier en daar aanwijzingen, hoe men dit "goddelijk geslacht in de mens" moet verstaan. In tr. 6 spreekt hij ten minste viermaal [390] en in tr. 10 tweemaal over de mens als "aan God verwant; van Gods geslacht"; terwijl het laatste van deze tractaten bovendien nog enkele aanwijzingen bevat voor de interpretatie van het thema [391].

Van begin af aan zij duidelijk, dat deze loci in een niet mis te verstaan, ascetische context staan. Dit blijkt vooral uit termen als: "castigare, (e)vincere, conversus, segregans, despicere, destruere, compugnantes" [392], die telkenmale voorkomen in de omgeving van het thema. Hiermee staat op voorhand vast, dat het (weer) verwerven van het goddelijk geslacht óók afhankelijk is van menselijke prestaties.

Priscillianus zegt nergens expressis verbis, wat hij onder dat goddelijke in de mens verstaat. Men moet dus uit combinaties of uit het gebruik van het thema in de context hierachter proberen te komen. Daarvoor is het nodig eerst de termen, die Priscillianus gebruikt nauwkeuriger te bezien:

- in tr. 6:67,17-18: *divini spiritus in nobis* luce composita
- 70,12-13: *divinum animae genus* repetens
- 73,3-18 : *divinum genus hominum...hebetavit* [393]
- 76,2-3 : *quid immaculatum in se deo* tribui
divinum habitat in nobis
- 78,25 : *revertentibus nobis ad genus nostrum*
- 79,4 : *homo* deo rediitur
- 79,5 : *innumerabilis Christi natura*
- tr. 10: 93,16 : *ubi se* *divinum genus* viderit
- 97,16 : *sensum suum ad ea quae sunt dei substantias*
digna moderatur
- 98,16 : *qui se* *divinum genus* crederet
- 98,2 : *divinae in se naturae* et *terrenae carnis* opus possidens
- 100,12-13 : *dispensationem divinae in se intelligere naturae*
- 100,18 : *ubi homo naturae suae locus* factus

Men krijgt uit het bovenstaande de stellige indruk, dat voor Priscillianus "divinum genus" en "genus nostrum" identiek zijn [394]; dat de mens, die door de schepping beeld van God is, van nature een verwantschap met God heeft en een goddelijk element in zich draagt: de top van de ziel ("divinum animae genus") of het diepste punt van zijn wezen ("in se; in nobis") [395], of zo men wil: datgene wat hem wezenlijk tot mens maakt ("homo" en "natura sua").

Mogelijk vindt men in 100,12-13 en 18 de beste aanwijzing, hoe men "divinum genus" heeft te verstaan. Er is daar sprake van: enerzijds een "bedélíng" [396], "dispensatio", een "uitstorting" van Gods natuur "in se", d.w.z. in de "conversus" (100,2), anderzijds van "de mens die weer zijn eigen natuur" moet worden door een ter plaatse bepaald gedrag. Men moet dus hieruit wel verstaan, dat het "divinum genus" - thema niets anders betekent dan dat de mens, die (door ascese) tracht terug te keren naar datgene wat de schepper van hem veronderstelde, de relatie met de schepper weer kan herstellen. Daarmee is de ascese méét dit thema opgenomen in die goddelijk-cosmische beweging, die het christendom kent sinds Johannes [397], Paulus [398] en Origenes [399] en waarvan ook Priscillianus weet heeft: "ex te uno venientibus nobis unum profectum et revertentibus nobis ad te unum aditum...aperies" [400].

Bij het keerpunt, als de mens het goddelijke terugvindt, is daar de relatie met Christus: hij wijst de weg [401]; het gebeurt in geloof aan hem [402]; aan hem immers ontspringt het bezit van deze "goddelijke natuur" [403]. Vervante passages spreken van een "herstel in gelijkvormigheid met zijn lichaam" [404], een "volgen van de erfgenaam van het eeuwige leven" [405], waarbij het niet uitgesloten is, dat ook "eeuwig leven" resoneert in het "divinum genus" [406]. En men herinnere zich de hierboven besproken passus: gegrepen zijn door Christus' natuur [407].

Priscillianus gebruikt verschillende verba om de activiteiten t.o.v. het goddelijk element te omschrijven: het is afgestompt (hebetare) door de gebondenheid van het lichaam aan aardse elementen [408]; het moet teruggewonnen worden (repetere) of men moet er heen terugkeren (revertere) [409]; het kan herkend (in se videre) en geloofd (qui se...crederet) worden door wie "conversus" of "sequens Christum" is [410]; het is voorwerp van menselijk begrip (intelligere) [411]; het moet ongeschonden bewaard en aan God weer aangeboden worden [412]; men kan het in zijn bezit hebben [413]; men kan het negeren [414].

67,17-18 doet dan nog vermoeden, dat het nu juist de Geest Gods is, die - na het verloren gaan van het wezenlijk element - de bewerker is van de nieuwe relatie met God [415]. Dat Priscillianus in het citaat van Rom. 8,9 of Tit. 1,4 in 76,3 ("divinum habitat in nobis") nu juist "spiritus dei" vervangt door "divinum" kan deze veronderstelling bevestigen.

Hiermee is misschien de lijn gelegd naar de twee passages, waarvan werd uitgegaan en die nu in hun diepere achtergrond beter verstaanbaar zouden moeten zijn (79,1-11 en 97,4-98,1): de mens die streeft naar volmaaktheid (= het terugvinden van het oorspronkelijk mensbeeld), moet het goddelijke in zich herstellen (= weer van Gods geslacht worden) [416].

79,4 omschrijft dit proces als: "dum homo deo redditur" en 97,23-25, parallel daaraan: als: "homo...qui in novam nativitatem per fidem vivens sensum suum ad ea quae dei substantiae sunt digna moderetur". Deze nieuwe mens heeft de relatie met God herkregeen door een *nieuwe geboorte*, het laatste element uit het "divinum-genus"-thema. Een aantal passages uit de tractaten kan dit onderdeel nog enigszins verduidelijken [417] door het volgende overzicht:

<u>nostra nativitas</u>	<u>nova nativitas</u>
26,22 : diem nativitatis nostrae evicit 60,2 : humanae nativitis vitia castigat 70,14 : idolicis terrenae nativitatis detracta	
73,5 : terrenae nativitatis limi adprehensione germana est	
75,15 : sic terrenae nativitatis oblationes petit	
77,24 : nativitas prima in nobis vincatur	77,25 : quod renascimur intellegamus
78,1-2 : (dies)...in quo apparemus in saeculo	78,2-3 : in quo..divina in deum nativitate reparamur
78,13 : nativitas tempore circumscribita vincatur	
	78,16 : reparantur
	82,17 : Christi in nos nativitate reparate
83,13 : nativitate carnis adstricti	83,12 : quod renascimur in salutem
87,18-19 : rudem hominis nativitatem	
	97,23-24: in novam nativitatem
102,16-18: venientes in hunc mundum fallimur	

De "nativitas", die Priscillianus omschrijft als: "nostra, humana, terrena, prima in nobis, tempore circumscribita, rudis" en als "nativitas carnis" moet het moment zijn, waarop de mens in de wereld komt. Blijkbaar is dan iets in de mens toe aan een "nieuwe" geboorte. De deficiënte situatie moet overwonnen worden (e-vincere), gebeurt dit niet, dan is de mislukking gegarandeerd (fallimur). Deze overwinning betekent een "reparatio" [418], elders een "regeneratio" genoemd [419], vanwaar het slechts één stap is naar "nativitas" en "renasci". De aansluiting bij het hervinnen van het goddelijk geslacht ligt in 78,2-3, waar de hergeboorte "in God"...en in 82,17, waar deze "in Christus" gesitueerd wordt.

Werd hierboven gewezen op de noodzaak van menselijke zelfwerkzaamheid, om te komen tot de terugkeer naar het goddelijk geslacht (de ascese), in 83,12 blijkt anderzijds, dat deze hergeboorte daarvan niet uitsluitend het resultaat kan zijn, maar dat hiervoor ook de genade noodzakelijk is.

Het thema van het hervinden van het "divinum genus" komt *niet* in de hierboven herhaaldelijk ter vergelijking geconsulteerde ascetische tractaten voor. In het Westen is het misschien niet ingeburgerd geweest. Bij een vluchtig onderzoek werd het slechts eenmaal, bij *Cyprianus* [420], gevonden. Des te opvallender is het voorkomen van het thema bij Priscillianus, die het zelfstandig moet hebben uitgeverkt [421].

3. De concrete levenssituatie van de mens.

Priscillianus' belangstelling voor de mens is uiterst concreet. Toegegeven dat hij vaak moraliseert, hij is nooit een zedepreker in abstracto. Zijn uitveidingen over doen en laten van de mens gaat altijd over grijpbare situaties: soms in de ontwikkelingsgang van de ascetische beweging, waar hij in stond [422], meestal in de actuele toepassingen van zijn preken. Een groot aantal van zijn canones bevat een samenvatting van de praktische gedeelten van Paulus' brieven [423].

Hij heeft een uitgesproken belangstelling voor het leven [424], inclusief het

ultieme, afsluitende moment: de dood en de betekenis er van [425]. Vanzelfsprekend keurt hij het leven buiten Christus af [426], maar hij is geen pessimist of fatalist [427], al vindt hij de menselijke conditie niet altijd even gunstig [428]. Het leven is gave Gods [429] maar ook gave aan God [430]. Het eigenlijke leven, waarin het menselijke overstege wordt, is in Christus [431]. Dat is de kern van de onderscheidende leefwijze van Priscillianus en de zijnen [432], die over de grenzen van dit bestaan heen voert [433].

Betrekkelijk veel aandacht besteedt Priscillianus aan de dood; niet zozeer aan het fysieke gebeuren zelf als aan de betekenis daarvan. Ruim de helft van de plaatsen, waar hij er over spreekt, bestaat uit Schriftcitaten [434]. De dood 'sec' wordt slechts vermeld in zijn schampere opmerkingen over de bezigheden van de waarzeggers, in de verwijzingen naar de dood van de offerdieren, én bij het behandelen van de moord op Zacharia en die van Absalom op zijn broers [435]. Om de vergankelijkheid van de tijd, het lichaam en de dingen aan te duiden noemt hij hen "mortales" [436]. Op andere plaatsen wordt de dood geïnterpreteerd: de dood als gevolg van de zonde [437]. Als het pijnlijke, onzekere moment [438], als door Christus overwonnen [439]. Verder noemt hij de deelname van de mens aan de dood van Christus een overwinning [440] en kent hij de consequenties daarvan [441].

Priscillianus heeft ook oog voor de details van het leven. Reeds werd gewezen op zijn interesse voor wat zich "in se; in nobis" afspeelt. Men zou zijn mensbeeld: 'naar binnen gekeerd' kunnen noemen [442]. Al staat hij dan mijlen van zijn hyper-sensitieve, jongere tijdgenoot *Augustinus* (die hem - waarschijnlijk vanwege het kvade gerucht - zo slecht verstond en beoordeelde), toch heeft hij ook iets gekend van het "cor ad cor loquitur". Hij kent het menselijk hart en de bewegingen daarvan [443]. De band van de mens met God is - zoals hij die ziet - verre van rationeel [444]. Wat voor *Origenes* [445] gold, geldt t.a.v. de Christus-mystiek - men lette wel: *mutatis mutandis* - toch ook enigszins voor Priscillianus: de bewogen gerichtheid op de mensheid van Christus [446]. Daarbij komt nog zijn idee van de compassie met het lijden van Christus [447] en van de uiteindelijke rust in hem [448]. In dit verband zij dan ook verwezen naar de zeer persoonlijke interpretatie van de Johanneïsche "Ik ben...."-passages [449].

Naast inzicht in deze persoonlijke relaties van de mens met God kan men Priscillianus ook een zekere hoeveelheid introspectieve kennis betreffende de mens niet ontzeggen. Meermalen spreekt hij over zelfkennis [450]; hij kent de "top" van de ziel [451]. Een aantal van zijn reflexies over de mens kunnen alleen maar voortkomen uit een degelijke zelfontleding [452]. Verder weet hij wat de mens beweegt en bezig houdt: het geworpen zijn in deze wereld [453], de onzekerheid van het bestaan [454], de innerlijke verscheurdheid van de mens [455]. Hij weet hoe hij onderworpen is aan onwetendheid [456], angst [457] en droefheid [458], maar ook hoe geluk daarop kan volgen [459].

Hij kent de morele verleiding, stammend van binnen of van buiten de mens [460], en hij weet hoe lang de weg is, om daarvan vrij te komen [461], en dat de wil daarbij een rol speelt [462]. Laatste ideaal van de mens tenslotte is niet het ware, maar het goede: "perfecti boni gloria" [463], te bereiken, in en door vrijheid [464].

De relatie man-vrouw vraagt vanwege een opmerkelijke uitspraak in tr. 1 om enige speciale aandacht (28,15-16). In tegenstelling tot de Gnostici, de Manichaeën en - in zekere zin ook - de gangbare, pessimistische 'trend' onder christelijke auteurs, beoordeelt Priscillianus de verhouding van de seksen betrekkelijk gunstig. Hij affirmeert de scheppingsberichten [465] en keurt de gevone menselijke verhoudingen binnen het huwelijk niet af [466], al weet hij dat het opofferen daarvan zin heeft [467].

Een fundering van de man-vrouw-verhouding komt terloops aan de orde in de reeds vermelde tirade tegen de Gnostici. Als afsluiting van zijn (onhandige)

kettercatalogoog (5,6-26,2) is daar een beschouwing over de ware Naam van God [467] (26,2-28,15; een voortzetting daarvan in 29,11-30,10). Midden daarin wendt hij zich plotseling tot een groep "infelices" (28,15; de "illis" en "hi" in 28,24 en 30,4). De gedachte aan deze lieden klinkt nog door in de opsomming van de reeks Gnostieke entiteiten in 29,13-15: het zijn dus Gnostici. Wat hem in hen ergert is, dat zij "masculofemina putant deus" [468]. Zijn verweer daarop is be-langrijk; het is een verklaring, die gebaseerd is op enkele Schriftteksten:

Nobis autem et in masculis et in feminis dei spiritus est, sicut scriptum est: Gen.1,27-28, 1 Kor.1,24; 2 Kor. 11,2; Gal. 3,28 en enkele niet gelukkige reminiscenties aan 1 Kor. 11,3 en Ef. 5,23.

Priscillianus' stelling tegenover de Gnostici komt hier op neer: men moet het goddelijke niet vanuit het menselijke willen bepalen [469], maar het menselijke vanuit God. D.w.z. noem God niet vanuit de menselijke situatie: mannelijk-vrouwelijk, want zulke categorieën gelden niet voor hem - verstond hij dus toch de Gnostici juist in hun theo-cosmisch concept als projectie van het menselijke in een (gefingerde) goddelijke dimensie? -, maar zie het onderscheid in de seksen als een vanuit God gegeven phenomeen. Men moet het citaat uit Gen.1,27-28 dus verstaan als: het was God, die de mensen zo maakte en hun verscheidenheid in seksen prees. In die verscheidenheid "beelden zij God uit".

En dan is zeer opmerkelijk, dat hij aan Christus denkt. De reden is waarschijnlijk, dat deze het Beeld is [470]. Maar wat het meest frappeert is, dat hij aan 1 Kor.24 een betekenis toekent, die in het Westen hoegenaamd niet bekend is geweest en aansluit bij zeer archaische gegevens van elders. Voor hem is Christus: God-Christus, de schepper ("fecit" in 28,17 = "de ipso apostolus dicit"), God [471]. Welnu, deze God is niet mannelijk-vrouwelijk, maar in God is het mannelijke en het vrouwelijke, en vanuit God is het vrouwelijke en het mannelijke in de mensen: Christus(God) is Gods kracht (mannelijk) en Gods wijsheid (vrouwelijk)". Dit wordt bevestigd door de onhandige toepassing van Paulus' bruidsmystiek uit 1 Kor.11,3; 2 Kor.11,2 en Ef.5,23: wij, mannen, zijn mannen van het "vrouwelijke" in Christus-God; en deze is voor ons, vrouwen, weer: man, hoofd [472]. Hij relateert deze uitspraak enerzijds door haar in de dimensie van het geloof te trekken: "desponsatos nos in fide exhibiturum", en anderzijds te koppelen aan de bruidsmystiek achter de ascetische virginiteit [473]. Hij sluit zijn "pleidooi" dan af met een verwijzing naar de onevenwichtigheid van de Gnostici en zijn eigen *juiste* kennis (eruditio!), mogelijk aldus reagerend op libertinistische praktijken onder sommigen van hen [474].

c. Enkele moderne commentatoren

De bezwaren van enkele moderne auteurs, van wie uiteraard alleen zij aan bod komen die zich uitvoerig met dit onderwerp bezig hielden, tegen Priscillianus' anthropologie, zoals *Loofs*, *Hilgenfeld*, *Puech*, *Z. Garcia Villada*, *A. d'Alès*, *J. A. Davids*, *F. Catón*, *Lopez Caneda* [475], betreffen vrijwel alle slechts passages uit de tractaten 5,6 en 10. Slechts *Loofs* [476] en *A. d'Alès* [477] bestudeerden 3 passages uit andere tractaten. Hoofdbezwaar tegen deze methode is, dat zij niet of te weinig de vele andere passages, die hierboven behandeld werden, in hun overwegingen betrokken.

Loofs komt tot de volgende bedenkingen [478]: 1) de ziel is volgens Priscillianus een emanatie uit de goddelijke natuur: 93,2 [479]; 2) de ziel is een gegeven uit de strijd tussen het licht en de duisternis (65,15 te vergelijken met 78,21-24 en het *Orosius*-fragment: 153,4); 3) de schepping van de mens bestaat slechts in het feit, dat God "accepto limo terreni habitaculi nostrum corpus animavit" (65,20-21). Dit is een parallel met de cosmische animatie [480], waar-

door de mens in gnostieke zin een microcosmos is (73,6 en 73,2); 4) het lichaam wordt door de duivel "in utero" gevormd [481]; 5) de verachting voor "nativitas terrena", de vleeselijke begeerte als "oorzaak van het verderf" (101,25-26) en de "rota genitura" overschrijden de maat van ascetisch-monachaal denken; 6) er is waarschijnlijk geen plaats voor de zondeval [482]. Alles door *Loofs* samengevat als: dualistisch-Gnostieke speculaties en mythologische en astrologische "Staffages" (78,15; 104,9; 78,15; misschien ook 88,11 en het *Orosius*-fragment).

Loofs 1e bemerking houdt geen rekening met de opbouw van tr. 10. Immers 92,3-93,12 (waarna een caesuur in de tekst) fungeert als exordium van de preek. Het is wel geen glashelder schema, maar men kan er toch uit lezen: allegorisch verstaan van de Schrift leidt tot juiste kennis ("cognoverit" in 92,3-16); daardoor is men op de ideale wijze "gewapend" (92,16-19: "adsumat") en kan men zich na een breuk met de wereld overgeven aan God, uit wie men voortkomt (93,1-4: "totum se divinae unde profectus est naturae e deo Christo"). Dat leert de Schrift (93,4-12). Daarna begint de predikant zijn corpus: "Et ideo, velan dan ..." (93,13), waarmee hij, dus doende, een verbinding legt tussen de inleiding en de hoofdmoot van de preek. Dan stormt hij op zijn doel af: wie aan het zojuist gestelde beantwoordt (93,13-16), vindt zijn genoegen in het goddelijke (93,17-18): "ubi se divinum genus viderit", omdat hij zichzelf van het goddelijk geslacht weet (93,16) en verbonden met de ene onveranderlijke God (93,16-17 "viderit...retinens") ervaart".

Afgezien van Priscillianus' opvattingen over de schepping van de mens [483] elders, maken in deze context drie dingen de mens als een emanatie uit het goddelijke onwaarschijnlijk. Vooreerst *Loofs*' locus "unde profectus est" (93,2) is niet gezegd van de ziel, maar van de héle mens, liever nog: van de christen ("ut qui omne" van 93,12 is parallel aan "qui conversus" van 93,13); vervolgens is de locus congruent aan "ubi se divinum genus viderit" (93,16), waarvan hierboven de orthodoxe betekenis werd aangetoond. En ten slotte ziet *Loofs* "e deo Christo" over het hoofd, dat bovendien nog naast "divinum genus" en "unum et indifferentem sibi deum (=Christum) retinens" terugkeert. En men kan toch moeilijk een christelijke ziel (eventueel m t lichaam) uit Christus laten emaneren.

De 2e bemerking lijkt uit de lucht gegrepen. 65,15, waar over "rerum materia praeparata" [484] wordt gesproken, moet volgens *Loofs* verklaard worden als strijd tussen licht en duister (op zijn beurt oorzaak van de menselijke existentie) door de passage: 72,21-24 en het *Orosius*-fragment [485]. Welnu, in 78,21-24 wordt juist ontkend, dat cosmische elementen enige macht over de mens zouden hebben; zij staan hem slechts ten dienste [486].

Hetzelfde geldt voor de 3e bemerking. *Loofs* neemt aan, dat "accepto limo" (65,20) bij Priscillianus een "ongeschapen, eeuwige materie" veronderstelt; hiervoor zijn geen gronden aanwezig [487]. Vervolgens is een animatie van de cosmos in verschillende lagen niets anders dan het goede, antieke stoische wereldbeeld van de "machinerie", waarin ook de mens in zekere zin als rad meedraait [488]. Tenslotte bestrijden ook 78,6 en 73,2 juist weer de onderworpenheid van de mens aan de machinerie.

Over de rol van de demon (zie: opmerking 4) kan men wel het een en ander zeggen, maar nergens vindt men een woord over de formatie van de mens in de moederschoot, veroorzaakt door de duivel; eerder vindt men het tegendeel [489].

Met de 5e bemerking zal *Loofs* bedoelen: laat een monnik of een asceet gerust wantrouwend staan tegenover het lichaam, de wereld etc., maar wat Priscillianus beweert met "nativitas terrena" (26,22; 70,14; 75,5 en 15; vgl. 77,24 en 78,13), de vleeselijke natuur als "corruptelae causa" (101,26) en "rota genitura" (26,21), gaat te ver en wordt on-orthodoxe encrateia. Wel, dit zou zo eventueel uitgelegd kunnen worden, ware het niet, dat het nu juist weer Priscillianus' boodschap is, dat zulke "elementen" door Christus in de doop worden overwonnen [490], waardoor elke vorm van wereld-verachtende encrateia voorkomen wordt.

Over de zondeval zal hieronder gesproken worden [491]. Tot slot lijkt het juist om vast te stellen, dat *Loofs*' samenvatting niet gerechtvaardigd is: het is een verzinzel Priscillianus dualistisch-gnostieke speculaties en mythologisch-astrologische 'aankleding' van zijn systeem te verwijten [492].

Hilgenfeld besteedt zeer weinig aandacht aan Priscillianus' mensbeeld en volstaat er mee op grond van citeren en (overigens uitstekend) paraphraseren van het niet eenvoudige stuk 65,18-66,3 én het citeren van 73,3-8 en 76,15-22, het mensbeeld in te passen in diens 'heretische' cosmologie, waarover hierboven gesproken werd [493]. Verwijten aan Priscillianus, dat hij het lichaam "fornicatio-nis habitaculum" noemt [494], aanspoort tot virginiteit [495] en tot terughoudendheid t.o.v. het bezit [496], kan men toch niet au sérieux nemen?

Babut en *Puech* hebben enige moeilijkheden met Priscillianus' opvattingen over de voortkomst van de ziel [497]. *Babut* weet er over heen te komen: het praktische dualisme: materie-ziel (73,4-5: "natura corporis...limi adprehensione germana est") is niet gebaseerd op metafysische speculaties; dus is alles in orde.

Puech ziet juist de stap naar twee principes gevaarlijk dichtbij. *Babuts* argument: Priscillianus gebruikt toch Hand.17,28, is voor *Puech* niet sterk; Priscillianus citeert niet, hij refereert slechts. Hierboven bleek echter, dat een beroep op Hand. niet nodig is, om de werkelijke betekenis van "divinum genus" te achterhalen. Dat *Dictinius* op het *Concilie van Toledo (400)* [498] de these: "unam dei et hominis esse naturam" moest afzweren, zegt op zich nog niets over diens eigen inzichten en a fortiori niets over die van Priscillianus, ook al zou *Dictinius* "de la même génération" zijn [499]. De laatste constatering is bovendien niet juist: *Dictinius* is jonger dan Priscillianus [500].

J.A. Davids herhaalt de argumenten van de voorafgaande auteurs [501], maar legt nog sterker de nadruk op Priscillianus' relatie met de Gnostici; dit vooral omdat Priscillianus' trichotomie zou corresponderen met de gnostieke driedeling: stoffelijke, geestelijke en pneumatische mensen. Bezwaar tegen deze bewering is, dat het gnostieke karakter van deze driedeling nog niet blijkt uit Priscillianus' opvatting over de geleidelijkheid van de opgang naar de ascetische volmaaktheid [502].

A. d'Alès bezwaar [503] als zou "divinum genus" (70,8-19; 75,21-76,10; 78,10-15, versterkt door 93,1-5 en 16-18; 98,16-24 en 100,11-12) betekenen: een werkzaam goddelijk element in elke mens zonder "l'opération spéciale et plus haute qui appartient à l'Esprit, considéré comme principe d'action divine" [504], kan alleen maar gemaakt worden, als men de door deze auteur aangehaalde teksten isoleert van die plaatsen, waarin Priscillianus - als goed asceet [505] - juist het werk van de H. Geest als stuwende kracht signaleert. Of de uitdrukking "forma peccati" een element in de mens zou zijn, waardoor Priscillianus instemt met de Manichaeën, wordt hieronder gepeild [506].

Zowel *Fernandez Catón* als *Lopez Caneda* gaan uit van een vooronderstelling als zou Priscillianus' systeem Manichaeïsch zijn [507]. Daarin moeten dan de 'suspecte' teksten geperst worden, m.n. 72,20-73,1 (de parallel tussen de beide testamenten) en 94,4-9 ("inter...saeculi opera et dei verba conversatio nostra est"). Als daarbij nog een "phantastisch emanatisme" komt ("bewezen" uit *Orosius*' fragment; *Bachtarius*, de fide 5 en 6; het *Concilie van Toledo in 400* en Ep. 15,6 van *Leo de Grote*), dan blijkt volgens *Lopez Caneda* daaruit, dat "el hombre es un microcosmo agónico" [508]. Dit houdt in: de kerkering van de ziel en de toevalligheid van de verbinding ziel-lichaam. Het "agonisme" [509] uit zich in den "dualismo rígido" (een petitio principii, want uitgangspunt was, dat Priscillianus Manichaeër is, dualist) [510] én de zware verplichting de Schrift te onderzoeken [511]. Wat de merkwaardige term "agonismo" inhoudt, blijkt pas uit *Lopez*' samenvatting: "formación casual del hombre" als "pacto entre el Principe del Bien y el Principe del Mal" [512].

Kern van het bewijs voor deze verklaring van de voortkomst en het wezen van de mens is dan 1) "fatalismo sideral" (de reis van de ziel door de hemelse sferen, veer "bewezen" uit het fragment van *Orosius*; verder *Leo Maynus*, ep.15,11,12 en 14 [513] en het *Concilie van Braga*) en 2) de ontkenning door Priscillianus van de menselijke vrijheid (bewezen uit een citaat van *Lopez Ferreiro*, Estudios históricos-criticos sobre el Priscilianismo, Santiago de Compostela 1840 [514] en *Bachiarus*, de fide 9, PL 20,1033). De gevolgen zijn: ontkenning van het huwelijk (tweede petitio principii, want het ontkennen van het huwelijk was bewijs voor Priscillianus' Manichaeïsme) en de ontkenning van de verrijzenis (Symbolum van *Toledo*, 400 en *Concilie van Braga*, can. 12).

Afgezien van het feit, dat *Lopez Canada* een bewijs construeert uit hetgeen te bewijzen was, is het voornaamste bezwaar tegen deze fantasieën, dat, behalve een verwijzing naar 72,20-73,1 (waarvan wordt gezegd: "es una interpretación ortodoxa" p. 133), 99,4-9 en 12,20; 13,24; 47,25; 51,13 y otras (p. 138: verwijzingen naar het niet ter zake doende "scrutate scripturas", dat zelfs voor deze commentator slechts een gevolg is!), Priscillianus zelf niet aan het woord komt. Via "getuigenissen" van tegenstanders moet hij in het vooraf geconstrueerde schema passen van een serie "-ismen", die niet in de tractaten of de canones te vinden zijn [515].

Men kan moeilijk aannemen, dat de beweringen, dat de anthropologie van Priscillianus beantwoordt aan het schema van de Manichaeën en dat zijn idee van de "bevrijding van de ziel" typisch Gnosticistisch zou zijn, op reële gronden berusten [516]. De eerste these zou eerst uit het Fragment van *Orosius*, waarop veer een beroep gedaan wordt, en daarna moeten volgen uit de zojuist besproken paragraaf van *Lopez*' studie over de anthropologie; de tweede uit Priscillianus' houding tegenover de Schrift ("scrutantes scripturas"), uit "numerosas alusiones" (57,9-11; 58,6-9; 64,4; 104,1-3 en 69,11-70,1; 94,20-24) op de menselijke onwetendheid, waar men toch maar moeilijk iets on- of anti-christelijks en daarom iets typisch Gnosticistisch in kan zien [517], en tenslotte uit Priscillianus' ascetische praktijken, die zouden moeten dienen om de ziel van het lichaam te bevrijden [518].

Met de conclusie van een vrij recent artikel van *J.L. Orella* moet men het eens zijn [519]. Enkele kanttekeningen kunnen er bij gemaakt worden. Of men zo absoluut kan stellen, dat "segun nuestro autor la composición del hombre es tricotomía" is te betwijfelen, gezien de teksten waarin Priscillianus vertrekt vanuit een dichotomisch standpunt [520]. Men vraagt zich af of *Orella* dit psychologisch systeem niet al te zeer geconstrueerd heeft om te komen tot de mogelijkheid van een vergelijking van Priscillianus' standpunt met dat van *Origenes* op dit punt [521]. In de uitwerking van de mens als "imago dei" gaat deze auteur niet verder dan strikt noodzakelijk is voor zijn thema; de "zonde" heeft bij Priscillianus twee zijden: de vrijheid van de mens [522] en de verlossing van de zonde door Christus [523] met het daaraan verbonden resultaat: beeld van God en Christus [524]. Tenslotte lijkt het nogal gekunsteld, als *Orella* in zijn waardevolle poging, om het ethische aspect van de paenitentia bij Priscillianus te bepalen, de uitstekend gekozen teksten wringt in een quasi-Scholastiek zonden- en vergevingssysteem, waaraan Priscillianus en met hem de hele christelijke oudheid in deze vorm nog niet toe is geweest [525].

d. Het kwaad, de zonde en de demon

Men kan zeggen, dat Priscillianus geen dualist is in de zin van de Gnostici en de Manichaeën. Zijn scheppingsbegrip is christelijk [526]. Niettemin zijn volgens hem de wereld en de mens onderworpen aan het kwaad. De wereld is onderworpen aan dominerende machten en is zelf veer bron van verleiding voor de mens. De mens wordt verleid door krachten van buitenaf, maar ook veer door dingen bin-

nen hemzelf. Dit alles vindt de asceet op zijn strijdtoneel [527].

De vraag is nu, wat Priscillianus verstaat onder "kwaad en zonde" en, of hij er een verklaring voor heeft. Naar het antwoord zal gepeild worden in drie etappes: 1) wat is het kwaad en waar komt het vandaan; 2) wat is zonde en waar ligt de oorzaak er van; en 3) wie is de demon en wat is zijn rol.

1. Het kwaad.

De vraag naar de oorsprong van het kwaad kwelde de antieke wereld [528]. Priscillianus vormt op deze context geen uitzondering. Voortdurend is hij met het kwaad bezig; tractaten en canones staan er vol van [529]. Wat betreft het fysieke kwaad spreekt hij meer over het verschijnsel dan dat hij er een verklaring voor zoekt. De canones vooral stellen het kwaad voor als een in de wereld aanwezig gegeven [530], waarvan slechts gezegd wordt, dat er rebellerende machten achter zitten [531]. Daarom kan deze wereld nooit object van hoop zijn [532]. Ook in de tractaten wordt het kwaad gesignaleerd:

adversa [533];
 augustiae [534];
 cupiditas perditae vitae [535];
 indisciplinatus error [536];
 ignorantia [537];
 infirmitates [538];
 mala [539];
 maledicta terrenae dominationis [540];
 maledictionum disciplina [541];
 malitiae viae [542];
 mors [543];
 mundi actus [544];
 mundus [545];
 nativitatis tempore circumscribita [546];
 nativitas prima of nativitas carnis [547];
 naturae nostrae contumeliae [548];
 opus [549];
 perditio [550];
 saecularis mali natura [551];
 tenebrae [552];
 vincula of iugum [553].

Alle vele vormen waaronder het kwaad schuil gaat. Ook de uitweidingen over de "fera" in tr. 1 moeten wel van het kwaad verstaan worden, in die zin, dat wie alle Schriftplaatsen over dieren, beesten en monstrositeiten verstaat van "goddelijke" machten buiten of tegen God, het "kwaad" tot "god" verheft [554]. Deze anti-goddelijke machten zijn voor hem zeer evident. Daar tegen gaat de strijd van de asceten [555].

Nergens zegt hij echter expressis verbis, dat deze machten de veroorzakers zijn van het kwaad. Dat zij identiek zijn met de demonen werd reeds gezegd [556]. Een laatste verklaring echter van het kwaad moet volgens Priscillianus uitblijven: juist tegenover de al te gewillige interpretatie van de "fera" als "goddelijke" veroorzakers van het kwaad, stelt hij met de Schrift het kwaad als mysterie [557]. Hier moet wel de reden liggen, waarom - zoals bij de behandeling van zijn zonde-idee zal blijken - dat bij hem de "erfzonde" als verklaring van kwaad en zonde niet scherp omlijnd naar voren zal komen. Het is hem niet te doen om kennis van al het boze, waarachter een abstract kwaad schuil gaat, maar om de realisering van het gegeven, dat er nu eenmaal "geen communicatie" kan zijn "tussen Christus en het kwaad" [558]. Wat hem, als waar asceet, in het con-

crete kwaad eigenlijk alleen maar schijnt te interesseren, is dat het overwonnen moet worden [559]. Het is eerder een moreel gegeven in, of hic et nunc veroorzaakt door de mens [560] dan een zelfstandigheid. Wel is het kwaad niet altijd daar geweest [561]. Het is bovendien overwonnen door Christus [562].

2. De zonde.

Ook al doet Priscillianus geen klare uitspraken over de oorzaak van het kwaad, hij laat er geen twijfel over bestaan, dat het kwaad in het verlengde ligt van de zonde [563]. Vanaf het ogenblik dat de zonde daar is, is het kwaad er: "peccatum operans" [564]. Daaraan besteedt hij overvloedige aandacht.

J. Orella stelde reeds een onderzoek in naar zijn zonde-idee [565]. Evenals A. d'Alès [566] zoekt hij toch wel te veel achter het door Priscillianus gebruikte "forma peccati". Wellicht betekent deze uitdrukking niet de zonde als gehypothesizeerde macht, waartegen de man zich juist verzet, maar (niet meer dan) "het zondige" in de mens, zoals ook "forma praecepti", "forma futuri", "in forma Cain et Lamec" en "forma pecorum" betekenen: "voorschrift", "toekomst" "als Cain en Lamec", "offerdieren" [567]. In zóverre is echter Orella's conclusie juist, dat "forma peccati" niet een concrete zondige daad betekent, maar dát gegeven, waaraan de zondigheid van de mens ontspringt; beter nog: de zondigheid van de mens zelf [568]. Een aantal teksten uit de preken en de canones, waaraan Orella voorbijgaat, wijzen in dezelfde richting: de mens is onderworpen aan de macht van de zonde [569].

Ook weet Priscillianus uitstekend, hoe de zonde werkt in de mens. Verschillende malen geeft de predikant een "psychologie" van de zonde. De bekoring, maar al te goed bekend bij de asceten, wordt geschilderd [570], de tweestrijd [571] en de val [572]. Hij kent verder de onbezonnenheid van de jeugd met betrekking tot de zonde én de wijsheid, die met de jaren groeit [573]. Maar er is meer. In tr. 10, een commentaar op Ps.59(60), grijpt Priscillianus de antithese: "post devictas duas Syrias" aan, om uitvoerig te verklaren, dat de zondigheid van de mens zowel in het lichaam als in de ziel haar wortels vindt: "duo peccaminum principia" [574]. Even later brengt hem de tegenstelling, die van de "duae Syrae" uitgaat, een beeld in de gedachte, dat hij al eerder gebruikte: Rebecca, in wier schoot twee volkeren op elkaar stoten [575]. Welnu, deze tegenstelling, uitgewerkt in een 20-tal vergelijkingen, beginnende met "concluctantia inter se mundi et dei in nobis opera demonstrans" (98,3-4) en eindigend met "aliena redarguentes, domini verba teneamus" (99,22), loopt uiteindelijk uit de constatering: "liberi a peccatis esse non possumus, nisi...salvamus" (100,3-5). Men moet dan in het oog houden, dat dit alles ingepast wordt in de exegese van Ps.59(60) door het invoegen van fragmenten van v.5: "vino compunctionis accepto", v.6: "arcum persequentis zaboli et iacula (vitamus)" [576] en v.7: "liberi" (100,2-3). Daarmee moet het nu duidelijk zijn, dat alles vat aan de "negatieve" zijde van de antithese staat voor de predikant onder "peccata" (100,3) valt: de projectie, de infectie van de wereld, de wet van het lichaam, de vitia, het aardse, de oude mens, de slavernij van het O.T., de demonische verleiding, de vervloeking, de vraag, de strijd en vóór de dood [577].

Voor Priscillianus is er een directe relatie tussen de zonde en de dood. Can. 26 laat hierover geen twijfel bestaan [578]: "peccatum et mors per Adam in omnes homines venerit..." Citaten uit Rom.6 in tr.6 en elders bevestigen dit nog eens [579]: de dood is een gevolg van de zonde, hetgeen ook blijkt uit de voor Priscillianus vaststaande, historische consequentie: Christus overwint de dood en de verlost delen in deze overwinning door te herleven [580].

Verder kan de zonde vele vormen aannemen: idololatrie [581], perverteren van de Schrift [582], toegeven aan de vele vitia [583], anderen tot kwaad brengen [584]. Een classificatie, zoals Orella die meent te moeten aanbrengen, doet echter geforceerd aan [585].

Daar de mens ondanks de hem omringende verleiding vrij is om vóór of tegen de

zonde te kiezen, wacht hem na de zonde straf; omgekeerd veronderstelt de straf vrijheid [586].

Een facet van de "forma peccati" is de "concupiscentia" [587]. Orella's interpretatie van can.28 moet men bijvallen: "concupiscentia", "peccandi cupiditas", "voluntas carnis" zijn identiek. De "concupiscentia" hoort tot "terrena carnis", dat immers de totale menselijke conditie weergeeft [588]. "Voluntas carnis" [589] en "concupiscentia carnis" [590] komen ook elders in de geschriften voor en bevestigen de interpretatie.

Hier stelt zich de vraag naar Priscillianus' plaats in de traditie van de erfzonde-leer [591]. *Loofs* meent, dat er geen plaats is voor de erfzonde in zijn systeem [592]. *Orella* ontzegt hem "een theologie van de erfzonde", maar legt hem dan een theorie in de mond, die men eerder bij *Origenes* zou verwachten en die te gekunsteld is, om Priscillianus' gedachten juist weer te geven [593]. *Fuesch* vermoedt eerder een "fatalité mauvaise qui pèse sur notre nature par le fait qu'elle est matérielle", dan een leer over de erfzonde [594]. In de uitgebreide studie van *J. Gross* over de ontwikkeling van de leer over de erfzonde mist men een notitie over Priscillianus bij het gedetailleerde overzicht van enkele 4e en 5e eeuwse Spaanse auteurs [595].

Toch zou het niet onmogelijk zijn, dat Priscillianus' ideeën over "deceptus homo" [596] een schakel vormen in de lange traditie van de interpretatie van de oorsprong van 's mensen zondigheid en de gevolgen daarvan. Reeds met zijn opvattingen over dood en concupiscentia als facetten van de zondige toestand van de mens, staat hij in de lange ontwikkelingslijn van Rom.5 tot *Augustinus* en past hij in het beeld, dat *Gross* tekent van de Westerse auteurs. Met de meeste van hen waagt hij zich echter niet - zoals *Lactantius* en *Marius Victorinus* het als uitzonderingen wel doen - aan wijsgerige speculatie over de oorsprong van het kwaad [597].

Over schuld spreekt Priscillianus hoegenaamd niet, laat staan over een overerving daarvan door een "massa damnata" [598]. Wel maakt hij melding van een onbedorven oer-toestand. Zijn commentaar op Ps.1,1; 2,1 en 3,1 (87,15-88,6) luidt: de toestand, in deze verzen geschilderd, wordt (in de mens? in de mensheid?) gerealiseerd in drie etappes: 1) de ongerepte toestand ("rudis nativitas") van ongecompliceerde zuiverheid of zondeloosheid ("innocentia" maakt de mens gelijk aan de "beati"; vgl. Ps.1,1: "beatus vir..."); 2) de fase van het gif van de afgunst (verleiding?) en 3) de zondige daad: de haat die in de mens ontstaat. Zo toont de psalmist wat zich aan de mens voltrekt [599]. Als Priscillianus hiermee bedoeld heeft: het verval van de mens uit de status van onschuld naar zondigheid aan te geven, dan zou "rudem hominis nativitem simplici innocentiae puritate formatum parem beatis" (87,19-88,1) [600] zijn omschrijving kunnen zijn van, wat men de "status naturae integrae" zou gaan noemen.

Enigszins verwant aan deze passage is 45,2-9. "Mundi forma et natura rudis saeculi, peccatum decepti hominis retinens", zou in de richting van een determinisme kunnen wijzen, als men de passus uit de context licht: cosmische constitutie is de reden voor de zonde. Maar de tekst gaat hier over Henok, die zelfs in die verwarde voortijd "post peccatum" (45,7-8) - d.i. toen de zonde al gebeurd was! - toch gered werd: 'wie had toen immers al enig idee, dat uit de toestand van zondigheid een redding mogelijk was?' De passage bevestigt, dat een originele zonde repercussies had op de cosmos én op de mens. "Mundi forma" en "natura saeculi" moet men hier niet lezen als goed geslepen, wijsgerige terminologie; een dergelijk jargon gebruikt Priscillianus niet. Meer dan "de wereld" betekent dit alles niet: de reeds door de zonde geïnfecteerde wereld.

"Deceptus homo" komt vóór voor in tr. 6 (76,15), waar juist 's mensen bedrogen- of verdwaald-zijn als reden wordt verondersteld voor het in Rom. 1,21-23 gemaakte verruilen van Gods naam voor de afgoden: voor Priscillianus de oorzaak van de zondigheid. Hetzelfde thema nu vindt men in Sap. 14,21 (76,16-20), waar

onder meer zulke activiteiten als het gevolg worden voorgesteld van de aberratie van de eerste mens (Sap. 10,3 na 10,1-2). En Priscillianus kende zowel Rom. als Sap. goed [601],

Hij heeft misschien nog een aspect van de "erfzonde" gekend. In tr. 7 blijkt n.a.v. Ps.1, dat hij vooral geïmponeerd is geweest door de zondeloosheid van de man in v.1. "Estote tales, quales..." (83,18-20) is immers de realisering van het velbegrepen openbaringswoord (v.1). Dit vers van de psalm van David openbaart Gods zondeloze natuur én de daaraan corresponderende levenswijze van de zondeloze mens (denk: asceet!): 82,6-7. Zijn eerste opmerking is een verklaring, waarom er boven Ps.1 geen titel staat. Daarvoor gebruikt hij een woordspeling (82,9-14): vanwege de zondeloosheid, in v.1 uitgedrukt, kan de zonde geen claim, geen rechtstitel (82,12) doen gelden op degene die 1) weet heeft van wat er "in het begin" gebeurde en die 2) "niet aldus handelt" [602]. Geen "zonde" dus voor wie terug kan naar wat vóór "quod primum fuit" (82,11) was. Maar dat kan alleen God(-Christus? 82,14-15)! En toch moet Ps.1 gerealiseerd worden, te weten: "peccatorum nube detersa (Jes.44,22) et Christi in nos nativitate reparata" (82,16-17). Mogelijk ligt achter deze redenering de sequens: oorspronkelijke toestand - zonde - (collectieve?) schuld - verlossing.

Het is tenslotte niet uitgesloten, dat enkele sporen zoals: "venumdati sub peccato" (19,20-23; vgl. 57,16-17 en can.70); "inimicitia" (16,21-26 en can.18), "peccato mortui" (can.84; vgl. 20,23-25 en 88,15-16), "obtusio et obduratio de peccato veniat" (can.25) en "maledictionum disciplina" (99,12: niet per se de oud-testamentische bediening; zie 60,5-6) [603], verwijzingen zijn naar deze, zo niet collectieve dan toch niemand uitsluitende zondigheid.

Al deze gegevens tezamen én de relatie van dood en concupiscentia met de zonde én zijn affiniteit met Rom.5-6 laten toe - in de combinatie met "traduce natura" van tr. 5 (65,24-25) [604] - tot de conclusie te komen, dat Priscillianus t.a.v. de menselijke zondigheid, veroorzaakt door en voortlevend na Adam, geen andere 'theologische' inzichten had dan zijn tijdgenoten [605].

De meeste verwante tractaten spreken minder dan Priscillianus over het kwaad en de zonde. In *DTFC* ontbreken de termen als "peccatum", "peccare" en "malum". Op een Priscilliaanse vending aldaar over "vetus homo" en "vitia" werd reeds gewezen [606]. *Ep.Ps-Tit.*, *Serm. de Cent.* en *de sing.cler.* beperken de zondigheid eenzijdig door hun encraticistische instelling tot: "bevlekking" door seksuele omgang [607]. Het laatste tractaatje heeft ook nog de idee "deceptio" [608]. Beide kennen de "concupiscentia" [609], waarop ook "corruptio carnis" van *Mon.Prol.* en "caduce natura" van *Vit.Hel.* [610] duidt [611], en misschien "fomenta peccati" van *de sing.cler.* [612]. *Stat.eccl. ant.* heeft als enige onder de tractaten de "erfzonde": "si in baptismo omnia peccata, idest tam illud originale contractum quam illa quae voluntarie admissa sunt dimittantur" [613].

3. De demon.

Priscillianus' demonologie is iets meer uitgewerkt dan zijn angelologie [614]. Ongeveer 100 maal in de tractaten en canones komt dit gegeven voor. Maar ook hier vindt men geen coherent systeem. Hoe bewust de demon er soms bijgehaald wordt, nergens vindt men zijn ideeën over deze negatieve elementen uit het scheppings- en verlossingsplan geordend tezamen. Men moet ze weer bijeenzamelen tot een fragmentarisch beeld.

Hier is het van belang te onderzoeken, of er een omschrijving te vinden is van wat Priscillianus onder "demon(en)" verstaat. De relatie van de demon tot de mens kan dan het best ter sprake komen bij het, de ascese kenmerkende strijdmoedief [615].

Zoals voor alle christenen in de Oudheid (en de Middeleeuwen tot aan de Verlichting en voor velen vaak lang daarna!) was de duivel voor hem een realiteit [616], echter niet, zoals *Ramos y Loscertales* meende, een obsessie [617]. Zoals

het kwaad er is, zo is er ook de demon. Maar voorop staat de soevereine macht van God over de demonische machten: "argutior divini mysterii natura quam diaboli" [618]. De christen/asceet heeft zich dan ook daarvan afgekeerd (renuntiare) [619] en zich toegekeerd (credere) tot God. Met de demon is immers al dat gespuis identiek, dat onder de naam "fera" in de bijbel voorkomt; daartegenover staat de God-Christus [620]. De superioriteit van God boven de demon blijkt ook uit het feit, dat de laatste willens nillens over hem profeteert [621]. De afstand tussen het goddelijke en het demonische is niettemin grenzeloos groot [622] en aan een vermeende "god" offeren is dan ook aan de quasi-god, duivel offeren [623].

Over het moment van ontstaan van de demon wordt slechts terloops en vluchtig gesproken. Uit 64,18-20 blijkt, dat de voortkomst uit de leugen is, een gedachte die elders terugkomt in de tegenstelling tussen de goddelijke waarheid en de demonische leugen [624]. En in 18,13-16 vindt men verder een echo van Satans oorsprong als gevallen engel [625]. Nog wordt van hem gezegd: "ab initio" [626], waarbij men in het onzekere wordt gelaten of dit bedoeld is van het moment, waarop de mens ontstond of verleid werd, of waarop de demon ontstond. Het vers van Joh.8,44 wordt immers door Priscillianus niet geheel volgens de grondtekst weergegeven: "pater vester diabolus ab initio mendax fuit", terwijl het evangelie heeft: "ὁὐθὺν ὁκρὸς/homicida", en pas later volgt: "ὁτι ψεύστης ἐστίν/quia mendax est". Wat daar zeker op Gen.3,4 betrekking heeft, is hier niet zo zeker, juist vanwege de verwisseling van "homicida" en "mendax". Ook de kontekst geeft geen uitsluitsel; het is immers even onzeker of "cuius initium mendacii natura dedit, viam veritatis tenere non possit" de demon als subject heeft of "nescientes" en "hiis" van 64,12-18, al ligt het voor de hand uit de kontekst te concluderen tot het laatste. Maar dan is 64,19-20 zeker geen verduidelijking van 64,18-19.

Iets meer zegt Priscillianus over de namen en de kwaliteiten van de demon [627]. Hij noemt hem ook:

antechristus [628];
bestia of fera [629];
deus saeculi [630];
diabolus (diabulus, zabolus en zabulus) [631];
draco magnus en serpens antiquus [632];
filius nationis pravae [633];
filius perditionis [634];
inimicus [635];
malignus [636];
satan [637];
spiritus mundi ad errores [638];

Aldus maakt hij waar, wat hij elders zegt: dat de duivel vele vormen en gestalten kan aannemen [639]. Bij name noemt hij: Abaddon-Apolleon-Exterminans [640], Saklas en Nebroël [641], Belias [642] en Balsebuth [643]; een reeks Gnostieke entiteiten noemt hij demonen [644]. Dat hij de vele Paulinische "wereldbeheersers" met al hun macht en onmacht met de demonen identificeert, werd hierboven reeds besproken [645].

Mogelijk is het juist deze "verdeeldheid" van de demon, die Priscillianus tegenover de "enigheid" van God stelt. Dat zou dan een indirecte bepaling zijn van het wezen van de demon [646], waarover hij verder slechts schaarse mededelingen verstrekt. "Natura" betekent in: "quorum (=demonum) se natura intelligens" (84,22), gezien de kontekst, waarin juist de werkwijze van de demon wordt beschreven (84,1-21) zeker niet méér dan b.v.: "als we weten wat ze vaard zijn".

In 97,12-14 zou wel eens het meest wezenlijke gezegd kunnen zijn: de demon

als personificatie van het kwaad, van het kwaad in zijn meest geconcentreerde en besmettelijke vorm, zoals het de mens tot in de diepste maten van het boze voert. Dat doet de duivel, en wel vanuit zijn aard: "et cum alia tua (= demon in 96,25 en 97,8-9) non sit natura, nisi in peccati mala cogere aut post percussum captum veneno in ea quae ipse persuaseris perurgere": verleiden en de verleiding tot de uiterste consequenties voeren.

Daarmee is de rol van de demon beschreven. Ook elders wordt over zijn "taak" als verleider gesproken: de bekoring van Eva en Christus [647], en zijn sluwe redeneringen [648], zijn niet aflatende aanvallen en de wijze waarop hij die uitvoert [649], zijn "gewetenloosheid" daarbij [650], zijn verleidende "pompa" [651]. Dat hij dan ook het heilbrengende verlossingswerk wil verstoren, wekt geen verwondering [652].

Samenvattend kan men zeggen, dat Priscillianus uitgesproken is over de aard van het kwaad: het is een niet weg te denken realiteit in de cosmos en in de mens. Laat dan zijn verklarende theorie over het kwaad minder goed uit de verf komen - wie heeft de predikant daarom gevraagd? - het valt niet te ontkennen, dat hij tussen kwaad, zonde en demon relaties ziet. De zonde als menselijke daad weet hij scherp te analyseren. Dat aan het begin van de mensheid een oer-toestand van onschuld heeft bestaan, is voor hem een gegeven; dat daarin een breuk is ontstaan evenzeer. De vraag, hoe die tot stand kwam, wordt niet theoretisch opgelost. Toch is bij hem deze gedachte van enig belang in de ontwikkelingstraditie van de leer over de erfzonde: de verveendheid van: oertoestand - zonde - schuld en verlossing. De demon is tenslotte voor deze asceet, zoals voor alle anderen, een te duchten, maar niet te ontwijken, want in de kern reeds overwonnen tegenstander.

Juist op het terrein van wereld- en mensbeeld is Priscillianus Gnosticisme en Manichaeïsme verveten; vandaar dat hierna een afsluitende paragraaf volgt, waarin zijn plaats in zijn religieuze omgeving wordt afgetast.

§ 3. Priscillianus' religieuze omgeving [653]

In de voorafgaande paragrafen werd gereflecteerd, waar dit te pas kwam, op beweringen van vroegere commentatoren, als die betrekking hadden op Priscillianus' relatie met Gnosticisme of Manichaeïsme. Het bleek dan, dat men bij nauwkeurig toezien hem toch maar moeilijk verwijten kan maken, op de betreffende punten een echte Gnosticus of Manichaeër te zijn. Zijn "dualisme" bleek niet - zoals men beweerde - fundamenteel of metafysisch [654]. Toch zijn er een aantal themata, die met min of meer grotere zekerheid te herleiden zijn tot een ruimte, waar Gnosticisme-Manichaeïsme en het christelijk ascetisme van Priscillianus elkaar raken.

Alvorens er toe over te gaan deze nader te bestuderen, kan het dienstig zijn Priscillianus' stellingname ten opzichte van de heresieën [655], waarmee hij te maken had, te onderzoeken. Het zal blijken, dat hij niet altijd optimaal geïnformeerd was en vooral dat enige vorm van transigeren tegenover de heterodoxie voor hem uitgesloten was. Daarbij kan zijn inzicht in de religiositeit van de mens enig reliëf krijgen. Mogelijk is dan het blikveld ruim genoeg om daarin zijn verhouding tot Gnosticisme en Manichaeïsme te bepalen. Juist het enorme brede veld én van de heresiologie én van de systemen verhindert, om hier lang mee bezig te zijn. Men zal genoegen moeten nemen met de hoofdlijnen. Een moderne studie over de doorwerking van Gnostica en Manichaica in het Westen in de 4e eeuw ontbreekt [656].

a. Priscillianus' houding tegenover de heresieën

Na een vluchtige blik over de kettercatalogen uit de tractaten zal worden nagegaan, wat Priscillianus onder ketterij verstond, hoe hij zich daartegenover gedroeg en of zijn houding betrouwbaar was: alles met de bedoeling te komen tot een juiste bepaling van zijn houding tegenover Gnosticisme en Manichaeïsme.

1. Welke concrete ketterijen?

In tr. 1, 2, 3, en 5 spreekt de schrijver over een aantal heresieën. Patripassianen, Binionieten (Arianen?), Novatianen, afgodendienaars (alles wat niet orthodox christelijk is, is voor hem heresie!); Gnostici en Manichaeën kwamen reeds in het voorafgaande ter sprake [657]. Het uitvoerigst is hij in tr. 1, maar hoewel hij zelf zegt in details te zullen treden [658], kan men toch moeilijk spreken van een uitgebalanceerde, uitputtende lijst van ketterijen. Een vergelijking met de opsomming in ep. 1 ad Sympronianum van de heel wat beter geschoolde *Pacianus van Barcelona* [659] valt evenwel in het voordeel van Priscillianus uit.

Men krijgt de indruk, dat hij in een willekeurige volgorde [660] alles ter sprake brengt wat hij over deze materie weet. Maar dat doet hij dan wel, bij de behandeling van de meeste ketterijen afzonderlijk, met enige, zij het voor de hand liggende systematiek. Behalve wanneer hij slechts namen opsomt (23,12-16 en 29,13-15) geeft hij altijd een, vaak te summiere karakteristiek [661] van de afwijkende leer, waarop dan soms zijn oordeel en altijd een of meer tegenargumenten volgen [662] in de vorm van een weergave van zijn eigen ideeën over het betreffende strijdpunt. Het oordeel en de argumenten zijn vrijwel altijd verpakt in een of meer Schriftcitaten; de tegenargumenten beginnen vaak met: "nos/nobis autem...".

Priscillianus bespreekt of vermeldt:

In tr.1		In tr. 2		In tr.3	In tr.5
1. Binionitae	5,4-6,9	Arriana heresis	38,7-13	Binio.39,7-8	
2. Patripassiana heresis	6,19-7,7	Patripassiani			
3. Novatiana h.	7,7-23	heretici	38,18-24		
4. Nicolaitae	7,23-26 (-14?)	Novatiana	39,2-4		
		Nicolaitae	23,7-9		
5. Afgodendieners	14,5-17,28				
6a. Gnostici	17,28-21,20 28,15-30,10				63,9-65,1
6b. Doceten?	21,21-22,9				
7. Interpolentes scripturas	22,9-12	falsificaties	42,8-9	51,25-26 56,7-8	
8. Manes	22,13-23,4	Manichaei	39,8-16		63,25-27
9. Ophitae	23,7-9	Ofitae	38,24-39,2		
10. Saturnina h.	23,12-16				
Novatiana h.					
Basilides					
Arriana h.					
Patrepassiana h.					
Homuncionitae					
Cataphryga h.					
Borborita h.					
11. Novum dictum (magie?)	23,22-24,6 24,10-13 39,10				
12. Vruchtbaarheidsriten	24,13-17				
13. "Animale" systemen	24,17-26,1				
14. Quintum evang.	31,21-32,4				
15.		Fotinus	38,13-18		

De Ophieten (9), de Saturnina en Borborita heresis (10) én Basilides (10) krijgen naast de, niet bij name genoemde, maar zeker beoogde, Gnostieke systemen (6a), een aparte vermelding. De Doceten worden niet bij name genoemd (6b); het is, gezien hun plaatsing onmiddellijk ná of zelfs onder de Gnostici, waarschijnlijk, dat niet een aparte groep, maar het verschijnsel "docetisme" in de verschillende Gnostieke systemen wordt geattakeerd [663].

Hoezeer alle "ketterijen" door Priscillianus op één lijn worden gezet, blijkt wel uit het feit, dat hij "Schriftuurvervalsers" (7 en 14), afgodendieners (5) en (Gnosticistische?) beoefenaars van vruchtbaarheidsriten (12) pêle-mêle door de reeks heen opneemt. Welke "animale" systemen hij op het oog heeft onder no. 13, is niet duidelijk. Het meest voor de hand liggend is, aan te nemen, dat hij teruggrijpt op de inhoud van de leer der Nicolaïeten en Ophieten (4 en 9) bij wie eerder de "fera" ter sprake kwamen.

Schepas' interpretatie van 24,10-13: "illi legentes scripturas saxum corneum lapideum deum putant" en van 39,9-10: "invictiacos demones" als Mithracisten (CSSEL 18,177,178 en 181) is alleen hierom al niet waarschijnlijk, omdat in de

laatste passus de reeks 'scheldwoorden' van 39,9-10 zonder enige twijfel bedoeld zijn voor de Manichaeën van 39,8 - het voorstel om, "invictiacos" te lezen als "investicicus", lost niets op [664] - én omdat "de houten, hoornen of stenen god", die "illi legentes scripturas" aannemen geen enkele evidente aanwijzing voor Mithras inhoudt [665].

Dat de Schriftuurvervalsers (7) en de verafschuwde voorstanders van een vijfde evangelie (14) op de lijst voorkomen heeft alles te maken met Priscillianus' afkeer van de Gnostici en de Manichaeën, die - zoals bekend - de christelijke Schrift naar hun believen interpreterden en vervalsten [666], én met zijn opvatting over de apocryphe litteratuur, die nooit mag ingaan tegen de inhoud van de openbaring [667]. Hij waardeerde dit deel van het openbaringsbestand alleen vanwege de ascetische elementen en de oorspronkelijk orthodoxe inhoud.

Wat Priscillianus zegt over de Nicolaieten (4) in 23,7-9 klopt vrijwel met wat men van hem weet uit Apoc.2,14 en 20 (vgl.21-22 en 24): vermenging van christelijke elementen met heidense praktijken en ontucht: "Nicolaitarum fornicationes et multimoda ostensa...daemonia" [668]. Enige problemen levert 7,26-14,4. De "obdibilia deo sacrilegia" (7,25) stemmen overeen met de "daemonia" van daarjuist, maar de ontucht ontbreekt hier in de karakteristiek van de sekte. Daarna volgt echter een ongeproportioneerde excurs over de afgodische, demonische interpretatie van de "dieren" uit de Schrift [669], die op het eerste gezicht toch weinig te maken hebben met de gegevens van Apocalypse.

Men kan aannemen, dat de lange excurs betrekking heeft op de Nicolaieten; daarvoor pleit het feit, dat Priscillianus ook hier hetzelfde procédé toepast als bij de drie voorafgaande (1 t/m 3) en de vier of vijf (5 t/m 9) volgende heresiëën; hetgeen wordt voortgezet bij 11 tot 14: omschrijving van de leer, oordeel en argumenten. Er is geen reden, om aan te nemen, dat hij de Nicolaieten slechts summier zou vermelden tussen de relatief dan veel uitgebreider behandeling van andere systemen. Is de excurs dan een uitwerking van de "odibilia deo sacrilegia"? Daarop zouden "mysterium divinae religionis", aan de beesten bewezen (8,2; vgl. "sacramentum" in 8,7 en "mysterium" in 8,8), en 1 Kor.10,19-20 (in 8,13-15) kunnen wijzen.

Evenzeer is mogelijk, dat Priscillianus de Nicolaieten iets aanwrijft, dat uit zijn eigen fantasie stamt of uit verkeerde informatie. Nu is er niets, dat er op wijst, dat in zijn dagen de Nicolaieten in hun originele vorm nog bestonden. Zijn "vergissing" is dus te vergeven, al toont die dan wel hoe onnauwkeurig zijn heresiologie is. Het kan ook zijn, dat de "sacrilegia" van de Nicolaieten voor hem de gelegenheid openen om zijn toehoorders-tegenstanders te overtuigen, hoe orthodox hij op dit stuk is [670].

Wat de afgoden (5) - "familia incertorum deorum" zegt hij elders [671] - aangaat, kan men zeggen, dat er enige overeenkomst bestaat tussen Priscillianus' badinage en de lapidaire opmerkingen van *Bacharius*, de rep. laps.19: "coram diis tuis, Venere, Marte atque Mercurio, id est, fornicatione vel avaritia vel furore" [672]; beiden verbinden goden met ondeugden. Verder volgt hij de gewoonte van zijn tijd om met de goden de spot te drijven [673].

Van de zeer oude sekte der Ophieten of Naäsenen (9) [674] weet hij alleen het verband van hun (zeer gecompliceerde!) leer van hun cultus met de slang als religieus symbool; verder niets. Van Saturninus en Basilides (10) noemt hij slechts de namen. Verder kent hij het scheldwoord voor een Barbelo-gnostieke groep: de Borborieten (10) [675]. Zoals ook bij *Pacianus van Barcelona* komen bij Priscillianus de Montanisten onder de naam: Cataphrygiërs voor (10) [676]. Het is niet uitgesloten, dat zij in de 4e eeuw in het Westen nog aanwezig waren en zelfs invloed hebben gehad op het ontstaan van ascetische bewegingen in deze eeuw.

Elementen uit de observantie van een vruchtbaarheidsidee (12), waarbij men zich laat besproeien door regen: bevruchtend zaad van godheid of entiteit, worden aan de latere Priscillianisten verweten door *Hieronymus* en *Orosius* [677]. De rite

vijst in de richting van de Gnostici en de Manichaeën, bij wie - en vooral bij de laatsten - het zaad van sommige entiteiten een belangrijke rol speelt in de cosmo- en anthropogenieën.

Paret combineert "Fotinus" (15) en de Homuncionieten (10); hetgeen Hilgenfeld niet uitsluit, maar ook niet aanneemt [678]. Het is niet onwaarschijnlijk, dat Priscillianus inderdaad Photinus van Sirmium (+ 376) en zijn volgelingen op het oog heeft; zowel in 23,14-15 als in 38,8-24 noemt hij in één adem: Arianen, Photinus (Homuncionieten) en Patripassianen, allen figuren die bij de Niceense problematiek betrokken waren. Van Photinus' "subordinatianisme" schijnt hij op de hoogte te zijn: "Cuius (= "Arriana heresis", van 38,8)...infelicitatis Fotinus adfinis", zegt hij in 38,13-14; en zijn argumenten in 38,14-18 zijn "to the point": demonstraties van Jezus' goddelijke verhevenheid boven de mens [679].

Zijn voornaamste, gewetenloze tegenstanders Hydatius van Mérida en Ithacius van Oseonoba, hebben van begin af aan getracht tegen Priscillianus beschuldigingen in te brengen, waarop eventueel volgens de wet zijn liquidatie kon volgen: Manichaeïsme en magie [680]. Het is hen uiteindelijk gelukt; de usurpator Maximus ging - waarschijnlijk vanwege de mogelijkheid na de terechtstelling van Priscillianus en andere Spanjaarden de schatkist aan te vullen - graag in op hun beschuldigingen. Vandaar de hevigheid, waarmee Priscillianus zich tegen de rechtstreekse aanval van Ithacius verzet [681a]. Hij en de zijnen zouden rituelen rond oogst en zalvingen met astrologische achtergrond hebben gepraktiseerd. De rituelen en incantaties zijn gezocht en springen zelfs buiten de marge van de beschuldigingen aan diegenen - wie het dan ook mogen geweest zijn - die op de concilies van Zarragona (380) en Toledo (400) werden veroordeeld [681b].

2. Heresis als verschijnsel.

Men staat verbaasd over het uitgebreide vocabulaire, dat Priscillianus op de weinige pagina's, waar hij over de ketters spreekt, gebruikt om hen te lijf te gaan [682]. Men kan hem reeds hierom een zekere ijver niet ontzeggen. Hij werd dan ook aangevallen; men beschuldigde hem zelf van ketterij [683]. Het is de vraag of dit de enige verklaring is voor zijn felheid en heftigheid. Reeds eerder werd gewezen op de verdenking van oneerlijkheid die op hem rust en die men maar blijft herhalen [684]. Wel, dit is een verklaring, maar een al te gemakkelijke.

Bezieet men echter zijn algemene kwalificaties van de heresie en de orthodoxe replieken en argumenten, die hij meent te moeten geven, samen met de criteria, die hij aanlegt voor de orthodoxie, -en verrekent men daarbij de in de vorige paragrafen geconstateerde goede bedoelingen en de orthodoxie van deze asceet, dan kan mogelijk het oordeel ten gunste van hem uitvallen. Dat zijn tegenstanders zonder enige scrupule waren, versterkt deze gedachte [685].

Priscillianus is tegenover de ketterij intolerant [686]; dit is zelfs een van de kenmerken van zijn beweging. Medestanders schreven reeds eerder een verhandeling over alle leerstukken, die tegen- en alle die vóór Christus zijn [687]. Hij zelf stelt regelmatig een juiste christologie tegenover de heresie [688]. Hij verdroeg hun wanbegrip van wat het christendom inhoudt niet [689]; evenmin het rationaliseren daarvan [690], zodat zij komen tot een karikatuur van de religie [691], waarin de ketters, orthodoxie voorvondend [692], verhard zijn [693].

Merkwaardig is, dat als hij - op zijn eigen manier! - de ketterij in het algemeen karakteriseert, hij steeds weer de thema's van de vervalsing of de foutieve interpretatie van de Schrift laat opduiken én het onderlinge getwist van de ketters en hun naijver [694]. Hun "veelheid" is hem, de asceet, al een doorn in het oog [695]. Is het dan wonder, dat hij soms de asceten tegenover de ketters stelt [696] en dat de strijd tegen de ketters als een onderdeel van hun strijd tegen de demon wordt ervaren [697]?

Zijn repliek tegenover de ketters is in het algemeen: dit, wat ik tegenover jullie beweringen stel, is het orthodoxe God- en Christus-beeld [698]. Men kent dit beeld uit het 1 hierboven. Meer in het bijzonder stelt hij tegenover de Bionionisten: de eenheid van God; tegenover de Patristen en de "doceten": de incarnatie van de Zoon; tegenover de Novotianen: de triniteit; tegenover de Nicolaiten, Ophieten, afgodendienaars en de animale systemen: de ware God; tegenover de Gnostici en de Manichaeën: de Naam-theologie (26,2-28,13) [699] en de scheppende, goede God; tegenover de Schriftuurvervalsers: zijn canon-opvatting. Deze replieken bestaan vrijwel geheel uit Schriftcitaten of uit verwijzingen naar zijn, orthodoxe Symbolum (36,13-37,17). Want zijn criteria zijn naast de 'consensus ecclesiae' de Schrift en het Symbolum [700].

Dit beeld ontstaat van een, zich vurig verdedigende en orthodox belijdende Priscillianus [701], als men de kans geeft - tijdens zijn leven werd hem deze al spoedig niet meer gegeven [702] - zich te verdedigen. De felheid waarmee hij uithaalt - verklaarbaar omdat hij tussen twee vuren stond: de heresie waarvan men hem beschuldigde én de geest-dodende, ongeïnspireerde vorm van christenzijn van zijn tegenstanders [703] - wordt gecompenseerd en gemitigeerd door zijn intense belijdenissen. Hier spreekt geen crypto-Gnosticus of -Manichaeër. En de hoogste troef speelt hij uit tegenover Damasus: "ik veroordeel mezelf, als ik lieg!" [704].

b. Priscillianus en het Gnosticisme

Vanaf Orosius en Sulpicius Severus legt men op Priscillianus in meer of mindere mate de verdenking van Gnosticus of Gnosticiserende tendenzen [705]. In het voorafgaande werden hiervan de voornaamste voorbeelden besproken, waarbij de geuite bezwaren niet steekhoudend bleken [706], terwijl op zijn vrome ideeën (want van reflexieve, kritische theologie kan men nauwelijks spreken) betreffende God, schepping en mens weinig aan te merken viel.

Toch is er misschien een relatie tussen Priscillianus en het Gnosticisme in zoverre er een gezamenlijke, historische onderstroom is tussen christendom en Gnosticisme tot op een bepaald tijdstip. H. Rousseau wees op het overvloedig gebruik van Gnostieke terminologie bij de Vaders [707] en P. Muns op de beladenheid met Gnostieke elementen van de meer geavanceerde theologie van Clemens van Alexandrië en Origenes en vooral van Evagrius van Pontus en Johannes Cassianus tot aan de komst van Augustinus, met wie de Westerse theologie zich ging ontwikkelen "in terms of grace rather than of gnosis" [708].

Alvorens in te gaan op enkele details, die de hier bedoelde relatie zouden kunnen aantonen of verduidelijken, is het nodig om een summiere oriëntatie op het antieke Gnosticisme te geven, vooral ook omdat tussen sommige Gnostieke systemen en de ascetische literatuur banden zijn aan te wijzen. Men denke aan het met Priscillianus verwante DTFC. Aangezien de omvang van de problemen, opgeroepen door het onafzienbaar gedifferentieerde aspect van het religieuze fenomeen "gnosis" [709], versterkt door de vondst van Nag Hammadi [710] én de aard van deze studie, mag men hier niet meer verwachten dan strikt nodig is als achtergrond voor de beoogde relatie. Over de verspreiding van het Gnosticisme in Spanje is weinig bekend. Gezien de algemene verbreiding van de systemen én de plaats van vele oriëntaalse religies in Hispania Romana [711] mag men aannemen, dat het ingeburgerd is geweest.

1. Gnosticisme.

Ook na het Colloquium van Messina (1966) [712], waar men verwachtte tot een zekere eenstemmigheid te komen, zijn de definities van Gnosticisme, vaak afhankelijk van de interpretatie van de oorsprong [713], talrijk en niet eenstemmig [714]. Het is hier zeker niet de bedoeling er één aan toe te voegen, doch eer-

der een bruikbare omschrijving te vinden van de meest algemene kenmerken van de systemen, om vandaaruit Priscillianus' teksten te bezien.

Onder Gnosticisme wordt hier dan verstaan een samenhangend, zeer complex geheel van religieuze systemen, die zich in de 1e eeuw vóór en na Chr. ontwikkelden, een hoogtepunt bereikten in de 2e en 3e eeuw en daarna uitlopers hadden in joodse, christelijke en mohammedaanse groeperingen. Uit het Midden Oosten verspreidde zich de Gnosis over het hele Romeinse Rijk en over Azië. Vaak dragen de systemen kenmerken van vulgaire interpretaties; een streng dogmatisch bindwerk ontbreekt; niettemin zijn er gemeenschappelijke noemers.

De gnosticus staat - in angst voor de absurditeit en de vijandelijkheid van de cosmos en het kwellende onvermogen zijn "zelf" te begrijpen - voor de vraag, hoe God God kan zijn, terwijl de wereld boos is. Vanuit de fictie van een absoluut onkenbare God wordt via een grotere of kleinere reeks binnengoddelijke emanaties (projecties van menselijke zelf- en cosmoservaringen) en een voorcosmische ramp aan de rand van het goddelijk Pleroma, de "schepping" toegeschreven aan een vijandelijk demiurg, eerste product van de ramp. De mens is resultaat van de vermenging van goddelijke en stoffelijke (het goddelijke kerkerende) elementen. Een verlossing is noodzakelijk en mogelijk via een zelf-kennis, die beleefd wordt als een bevrijding, ontvaking of ontnuchtering. De mate van kennis resulteert in een reeks van onbevrijden tot volmaakt. De gnostieke "theologie" is vaak mytisch ingekleed. Het scherpe contrast, dat zich b.v. uitdrukt in de tegenstelling: stof-geest, is schijn en wordt opgelost in een wezenlijk monisme: het dualisme wordt eerst geaffirmeerd en daarna opgeheven door een ontkenning er van in de éne ongekende God. Het Gnosticisme is theodicee.

2. Enkele details bij Priscillianus.

Schatz' afrekening met Priscillianus' gnosticiserende tendenzen, die hij ontkent, is summier. Hij heeft gelijk als hij zegt, dat het systeem van de archonten, de demiurg en de goede verlosser bij Priscillianus ontbreken, en dat hij dus geen Gnosticus is [715]. Maar er zijn nog een aantal andere elementen aan te wijzen waaruit een bewuste of onbewuste, affirmerend óf zich afzettende affiniteit met het Gnosticisme blijkt. In dit verband moeten nog onderzocht worden:

a) patriarchen en chirographum; b) anthropos; c) Eva-Saklas-mythe; d) de belangstelling voor Judas-Thomas; e) sapientia en f) enige secundaire ideeën en elementen. Priscillianus' attitude i.v.m. Godsbeeld, schepping, kerkering, cosmocratoren, het kwaad en de demon én de Gnostici als heretici werden reeds eerder onderzocht [716].

a. patriarchen en chirographum.

Het Fragment van *Orosius* is gnostiek. Het is een uitwerking van het gegeven, dat de ziel, die als lichtvonk komt uit de goddelijke essentie, cosmische sferen passeert, om af te dalen in een lichamelijke existentie. Vaak fungeren deze sferen als vijandige elementen: douaniers, die de teruggang van de ziel naar haar goddelijke oorsprong moeten beletten. Gnosis (CSEL 18,153,11) verschaft de mogelijkheid (b.v. via een wachtwoord), om aan deze gevangenschap te ontkomen. Het mythisch-astrologische element is, dat zowel voor de aanduiding van de planeetaire banen als voor die van diverse regionen van het lichaam én de relatie daartussen, de namen van de patriarchen (verjoodsing of verchristelijking van de Grieks-romeinse godennamen) worden gebruikt [717].

Chirographum is in 153,16 (zie ook 5-9) ongetwijfeld de te kerkeren én te verlossen ziel zelf in haar afdaling uit de godheid naar de lichamelijkeheid, te vergelijken met de brief uit het *Paarlenlied* [718].

Nog afgezien van het feit, dat Priscillianus zich meerdere malen in de tractaten categorisch tegen een dusdanige "superstitieuze" vergoddelijking, d.i. demonisering van de elementen [719] verzet, is het gebruik en de betekenis van

"patriarchen" en "chirographum" in het Fragment reeds op zich in tegenspraak met gebruik en betekenis er van in de tractaten en canones. In tr. 6 (81,10-11) geeft Priscillianus na de allegorie op de Exodus-voorschriften, als ideaal van de christelijke ascese (80,24-25), de inhoud van het te realiseren ideaal: niet onder het getal van de demon te behoren, maar tot dát van de apocalyptische "signati", die in Openb. 7,4-8 opgeteld worden naar de 12 patriarchale stammen van Israël. Noch de "patriarchen", noch de "liber doctrinae caelestis" (parallel van het chirographum!) hebben hier enige mythische betekenis, maar fungeren als symbool voor een, door menselijke inspanning (81,4-5) en goddelijke inwerking (81,5-6) - niet door gnosis dus - te realiseren vernieuwing van de mens (81,1-2): ideeën die de Gnostici vreemd zijn en niet passen in het deterministische karakter van de systemen [720].

In de besproken apologie van tr. 1 plaatst Priscillianus tegenover de heidense goden - blijkbaar de "principatus et postates" (16,25) uit Kol.2,15, waarover hij zo vaak minachtend spreekt [721] - de God-Christus, niet als een emanatieve entiteit of een door een entiteit ter demonstratie van een exemplarische verlossing gezonden oertype van de ziel, maar als de vlees-en-bloed-goddelijke verlosser, die triomfeert over die machten door zijn kruisdood: enig juiste exegese van Ef.2,1-7 en Kol.2,13-15 [722]. "Chirographum" is daarmee niet meer en niet minder dan een zeer geladen symbool voor het zonde-beladen lichaam van Christus bij zijn schuld delgende, uiterst reële kruisdood. Hetzelfde geldt voor can. 18, waar deze Paulinische gedachten terugkomen.

Meer dan een woordelijke overeenkomst kan men dus tussen de Gnostieke teksten in het Fragment van Orosius en Priscillianus' tractaten niet vaststellen [723]. Bovendien ligt er een diametraal verschil tussen de "divinae animae" (153,11) en de "goddelijke voortkomst van de ziel" bij Priscillianus [724]. Daar het exitus-reditus-mechanisme van de Gnosis, hier de met 'God verwante, want door God geschapen ziel, die na gekwetst te zijn door de zonde niet door gnosis maar door ethische inspanning op zoek is naar haar wezenlijk begin- en eindpunt.

Méer gnosticiserend zijn *Ep-Ps.Tit.*, die naar een apocrief "liber patriarcharum" verwijst [725] en vooral de *sept.ord.eccl.*, waarin aan de sleutelmacht van de ostiarii een douaniersfunctie van de patriarchen exemplarisch wordt gesteld [726].

b. anthropos.

Terminologische fragmenten van de zeer complexe Anthropos-entiteit uit de geschiedenis van het Gnosticisme: "Wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, musste Gott, dem der Mensch unterliegt, ein himmlischer Mensch sein" [727], zou men in de trits van 75,2-12: "si potestas, homo" [728], in het menselijk ideaal-beeld van 76,27-77,17 [729] of in 89,2-3: "homo id est filius perditionis ostenditur" [730] en in bijna alle "vetus-novus-homo-passages" [731] kunnen terugvinden.

c. Eva-Saklas-mythe.

Het thema van de omgang van de demon (gevallen engel of demiurg) met de dochters der mensen (Gen.6,1-4; 2 Kor.11,3) [732] komt voor in joodse, christelijke en gnostieke literatuur [733]: Saklas, mogelijk gehelleniseerd aramees: gek, dom [734], fungeert in Gnostieke context als de injector van de "Ungeist" of anti-geest tegen de goddelijke vonk in de mens [735]; in de Manichaëische anthropologie is hij de mannelijke partner van een koppeling met Nebroël, uit welke ontucht de mens voortkomt [736].

Priscillianus blijkt min of meer op de hoogte van deze mythe (17,29-30 en 21,6), als hij de Gnostici vergelijkt ("digni sunt quos..." in 18,31-19,1) met hun eigen producten: zonen van demonen (19,1-4 en 20). Hij wekt de indruk alsof hij deze Eva uit de mythe voor even reël houdt als de Eva uit de Paulinische interpretatie (1 Tim.2,14-15) en haar dus in zekere zin accepteert. Dit omdat

hij de Eva van de Gnostici (19,1-4), na een reeks bijbelse afkeuringen overigens én na zijn eigen principiële stellingname tegenover deze gnosticistische anthropogenie, onhandig in één en dezelfde, lange zin (18,31-20,21) laat fungeren [737]. Herinnert men zich echter zijn algemeen oordeel over de Gnostieke entiteiten: "prudentia carnis mors est" (Rom.8,6 in 18,26-27, slot van de tirade tegen de Gnostici in 17,29-18,27), dan wordt deze onduidelijkheid hersteld. Meer dan demonstreren, dat hij de Eva-Saklas-mythe kent én veroordeelt, doet hij niet [738].

d. Judas-Thomas.

Priscillianus' ideeën over het gebruik van apocriefe literatuur werden reeds aangeraakt en zullen nog uitvoeriger onderzocht moeten worden [739]. Voldoende zij hier, er op te wijzen, dat hij zelf hoegenaamd geen apocryphen gebruikt en de lezing er van én er uit aan bepaalde voorwaarden verbindt. De enige plaats, waar hij - afgezien van de Laodicensen-brief (55,15-17) - actuele bekendheid met een apocryph genre, de Thomas-litteratuur, toont, is in het begin van tr. 3, dat over het gebruik van de apocryphen handelt. Daar noemt hij Thomas van Joh. 20,24-29 "Judas" en identificeert hem met de auteur van de katholieke Judas-brief [740]. Hiermee plaatst hij zich in de lijn van een zeer archaïsche traditie, die teruggaat op de Syrische documenten: *Ev.Thom.*, *Acta Thom.* en het "*Book of Thomas the Contender*" [741].

e. sapientia - gnosis.

Priscillianus' "intelligentia", "intelligere" en, minder vaak, "sapientia" en "sapere" hebben de betekenis van geëngageerd verstaan van de christelijke boodschap van de verlossing [742]. Centraal staat daarin de verzoenende dood van de historische God-Christus; consequentie is het uit dit weten voortvloeiende, met de genade samenwerkende, morele handelen, de ascese. Eerder een christelijke gnosis dus; men zou kunnen zeggen: een nablcei van de Alexandrijnse traditie in *Evangelium Veritatis*, *Clemens van Alexandrië* en *Origenes*.

f. enkele secundaire elementen.

Men zal Priscillianus' "gnosticisme" niet al te zwaar moeten nemen. Als hij al een plaats heeft in deze marginaal-christelijke traditie, dan is het in een tijd van verval. Tegenover het anti-nomisme van de Gnostici staan immers zijn vele voorschriften; tegenover hun verdeelde, aardse en hemelse Jezus zijn éne God-Christus van vlees en bloed; tegenover hun verachting voor het lichaam zelfs bij deze asceet zijn respect (65,18-66,3), vergezeld natuurlijk wel van het verklaarbare wantrouwen; tegenover hun tyrannie van het lot zijn voorzienigheid [743]; tegenover het quasi-elitaire van de meeste systemen zijn herhaalde verzekering van de geleidelijkheid in de opgang naar de volmaaktheid, waarvan niemand uitgesloten is [744].

Om een gedetailleerd onderzoek, waarvoor hier nu geen plaats is, vragen nog enkele fragmenten zoals de rol van "ignorantia" [745], het verband tussen "deus qui nisi per se cognitus non est" (100,16) en de "*ἄγνωστος θεός*" [746]; de "alta dei" (can.21 = 1 Kor.2,10) en "Bathos" [747]; tussen "spiritus vitae" en "animatio" (65,21 en 104,15-20) én de door "Propator" op de vraag van Sophia ingeblazen "levensgeest" [748]; het invoegen van Adam en vooral van Sed in de reeks profeten van Tob.4,13 (55,4-5); en het balanceren tussen allegorie en mythe bij de interpretatie van de geschiedenissen van Rebecca en Ruth in tr. 10.

Veel meer dan een incidenteel "gnosticiseren" zal dit evenwel niet opleveren. Priscillianus is geen Gnosticus, of men zou hem met Brandt [749] een christelijk Gnosticus moeten noemen, te vergelijken met *Tatianus* of *Bardaisan*, die men wel semi-gnostici noemde [750]. Dan zou het kunnen zijn, dat zeer archaïsch christelijk materiaal - zoals dat in Gnostieke systemen het geval kan zijn [751] - ook bij Priscillianus nog voorhanden is; althans resten daarvan.

Na dit alles zou men tenslotte van Priscillianus kunnen zeggen, wat elders van Makarios werd bewezen [752], dat het vanwege bepaalde anti-gnostieke elementen in zijn "theologie" zondermeer uitgesloten is hem een echte Gnosticus te noemen.

c. Priscillianus en het Manichaeïsme

Tussen het "Priscillianisme" van de 5e en de 6e eeuw, voorzover dat te distilleren is uit de soms contradictoire canones van het *Concilie van Braga* (560/63) [753] én het Manichaeïsme bestaat enige verwantschap. Er zijn echter te weinig bronnen om nu nog met zekerheid te kunnen achterhalen, wat de doctrinaire relatie is geweest tussen een groep "manichaeïserende" asceten uit Gallicië én Priscillianus, wiens lichaam als een relik na de moord in Trier door hen in triomf naar Spanje werd teruggebracht en wiens naam door hen geaccapareerd werd [754]. Een vaststaand gegeven is, dat vanaf de oneerlijke intrigues van *Hydatius* en *Ithacius* via *Augustinus*, ingelicht door de onbetrouwbare *Orosius* [755], en vooral via *Leo Magnus*, onkundig ondanks de voorlichting van *Turribius van Astorga* zoals door *Vollmann* werd aangetoond [756], Priscillianus vaak als Manichaeër geldt [757].

Ook hier lijkt het dienstig, om eerst enkele notities te geven over het Manichaeïsme en daarna de situatie er van in Spanje van de 4e eeuw, om dan enkele details uit de tractaten en de canones te bespreken. Wederom is men gedwongen tot beperking.

1. Het Manichaeïsme.

Manichaeïsme is in zeker opzicht beter definiëerbaar dan Gnosticisme, misschien wel omdat het het meest consequente van alle Gnostieke systemen is [758]: waar alle systemen in wezen slechts schijnbaar dualistisch zijn, en vanwege het alles "verklarende" Pleroma monistisch, is het Manichaeïsme van begin tot eind consequent dualistisch. Een andere reden zou kunnen zijn de genialiteit van de man, die aan de oorsprong stond: *Mani*.

Hoewel de literatuur ook voor dit systeem immens is, is deze in zoverre overzichtelijker, dat de interpretatie minder uiteenlopend is dan die voor de andere Gnostieke systemen, en in veruit de meeste gevallen vooral de geschiedenis of de exegese van deze meest universele van alle syncretistische godsdiensten behandelt [759].

De oorsprong van het Manichaeïsme is te dateren en te localiseren. *Mani* (216/217-274/277), geboren en opgegroeid in Mesopotamië (Babylon), leefde, reisde, werkte en schreef in Perzië en Syrië na een reis door India. Na een periode, waarin op grond van tekst-vondsten de oorsprong van het Manichaeïsme vooral in de Iraanse Licht-religie werd gezocht [760] of bij de doperse sekte van de Mandaeërs [761], gingen de laatste jaren - nadat al vroeger op de mogelijkheid was gewezen [762] - stemmen op voor de these, dat het systeem in oorsprong en gedeeltelijk ook in uitwerking een christelijke heresie is [763]: een bevestiging van wat antieke heresiologen reeds beweerden. De these is door de jongste studie over de Keulse Manicodex verrassend bevestigd [764].

Het gevolg is, dat christelijke elementen in de woekering van de Manichaeïsche leerstukken en mythen meer aandacht kregen [765] evenals Manichaeïsche elementen, die m.n. in *Augustinus'* theologie (en vandaaruit in het Westen!) voortleefden na zijn bekering in 387 [766].

De definiëerbaarheid van het Manichaeïsme is echter maar betrekkelijk. Parallel aan de aanspraak op universaliteit [767] loopt de verwarrende plooi- en rekbaarheid en het ongelooflijk grote assimilatievermogen van het zeer missionaire systeem [768]. Deze kwaliteiten verklaren de snelheid en de veelvormigheid, waarmee het zich vanuit Mesopotamië-Iran-Syrië in één à twee eeuwen tot in China en

tot aan het uiterste Westen kon verspreiden [769], én de hevigheid waarmee het in het Romeinse Rijk, waarin het vooral sociale posities aanvat, vervolgd...én de panische argwaan en angst, waarmee het door de christenen werd bejegend [770]. Overeenkomsten tussen de leefwijze van de Manichaeïsche "perfecti" en de christelijke asceten, die toch al opvielen en prikkelden als corrigerend element, gaven aanleiding tot binnenkerkelijke verwarring en verdachtmaking [771].

Onder Manichaeïsme wordt hier verstaan [772]: het gnostieke systeem van de twee Principes van de drie Tijden. Even machtig staan vanaf het begin twee Rijken tegenover elkaar: Duisternis en Licht. Door een catastrofe geraken elementen van het Lichtrijk gevangen en beneveld in de Duisternis. Na een reddingsactie, bestaande in een drietal emanaties of evocaties (resten van een christelijke schijn-triniteit?) blijft een deel van het Licht achter. Uit deze rampzalige vermenging ontstaat de cosmos, de aarde, de vegetatie, de mens. Om de daarin gevangen Lichtpartikels te verlossen wordt een verlengstuk van de eerste reddingsactie opgezet en een verlossingsmechanisme geconstrueerd. Via de ascese van de "perfecti" onder de Manichaeëen keert het Licht terug naar zijn Rijk. Na een reeks profeten, personificaties van een Geest-emanatie, is Mani de volmaakte verkondiger van de kennis der uitredding. Na deze tijd van de oorspronkelijke scheiding (eerste Tijd) en die van de vermenging (tweede Tijd) volgt uiteindelijk, als alle Licht gered is, de derde Tijd, waarin de eerste toestand is hersteld. Deze wezenlijke elementen van het Manichaeïsme worden verpakt in een complex van mythen. De verbinding met het christendom vindt men vooral in de dubbele Jezus-figuur, de liturgie, de hiërarchische structuur en het ascetisme.

2. Het Manichaeïsme in Spanje.

In 312 signaleerde *Miltiades* (b. van Rome 310-314) Manichaeërs in de hoofdstad van het Rijk [773]. Hun aantal en vooral hun activiteiten moeten m.n. in Afrika in de loop van de eeuw bijzonder groot geweest zijn [774]. Vandaaruit meent men dat het Manichaeïsme naar Spanje is overgestoken [775], waar *Filaster van Brescia* (na 385) en het *Concilie van Toledo* (400) aanhangers van het dualistische systeem aantreffen [776]. Of de *stat.eccl.ant.* in de "professio fidei" art.11-12, 15 en 17-19 inderdaad "le Manichéisme Priscillianiste" bestrijden, zoals de uitgever van de tekst wil doen voorkomen [777], zou nader onderzoek moeten worden.

Als men *Orosius* geloven mag, zijn er in 414 Manichaeëen in Spanje. Zijn bericht is echter zeer verward en toont ófwel het amalgamische karakter van de heresie, die hij op het oog had: gnostieke en manichaeïsche elementen wrijft hij Priscillianus - "Manichaeis miserior"! - aan [778], ófwel zijn gebrek aan betrouwbare informatie. Manichaeïsch zijn in zijn bericht: het accepteren van het O.T. (153,1-2); de eeuwige duisternis en de vorst van de wereld (154,3-4); de scabreuze Lichtmaagd (154,14-18) en misschien de "Jezus patibilis" (153,8-9).

Priscillianus zelf zegt niet veel over hun systeem, hoewel zijn karakterisering als Zon-aanbidders - symbool voor het Rijk waarheen alle Licht gevoerd moet worden is immers de Zon - niet onaardig is, en zijn bericht over hun anthropogenie en de gevolgen daarvan exact [779].

Een nadere bestudering van *Eutropius'* de *sim.carn.pecc.*, dat zich richt tegen het Manichaeïsme: "torrens istius incommunitatis, quem ...sentit tota provincia", en: "Manichaeorum furor" [780], zou mogelijk iets meer licht kunnen verschaffen. Het zij hier voldoende er op te wijzen, dat - gezien de strekking van het tractaat - vooral hun docetische christologie Eutropius zogen baarde; dat hij over hun systeem niet zo erg veel zegt en dat het meeste te verwachten zal zijn uit zijn reactie op hun anthropologie [781].

Voor de brief van *Turribius van Astorga*, vol informatie over de situatie in de 5e eeuw, en het antwoord daarop van *Leo Magnus*, die heel wat Romeinse situaties kritiekloos overhevelt naar Spanje, zij verwezen naar de uitstekende studie van *Vollmann* [782].

3. Enkele details.

In paragraaf 1 en 2 van dit hoofdstuk werd getracht aan te tonen, dat *Sohatz* [783] terecht beweert dat Priscillianus geen Manichaeër is: hij bestrijdt immers het systeem; de "machten" zijn bij hem geen entiteiten uit het stelsel, maar aan de asceten onderworpen machtelozen; God is de goede schepper; er zijn te veel orthodoxe passages in de tractaten, en een echt dualisme is afwezig. Hier moet nu nog gereflecteerd worden op enkele resterende punten: a) de 3 Tijden; b) de "tenebrae"; c) de plaats van "Levende Geest"; d) de dubbele Jezus; e) "rota genitura"; f) de betekenis van Zon en Maan en g) enkele kleinere themata.

a. de 3 Tijden.

Het eschatologische element van de drie Tijden, waarin zich het drama van de strijd Licht-Dusiternis afspeelt, is essentieel voor het Manichaeïsme; het komt voor in de Chinese en Turkistaanse teksten [784], in liturgische formules [785] en het stamt naar alle waarschijnlijkheid, wat de formulering: "initium, medium et finis" betreft, uit Epistola Fundamenti van *Mani* zelf [786]. Men vindt de formule echter ook bij christelijke auteurs: *Origenes* en *Ephraem de Syriër* [787] en in de reeds besproken tractaatjes *Mon.Prol.* en *Ep.Ps-Tit.* [788].

Priscillianus gebruikt op vier plaatsen deze uitdrukking of varianten daarop: in 10,12 beroept hij zich op Wijsh. 7,18 (waaruit blijkt dat de formule ook in joods-hellenistisch milieu bekend was), om tegenover de heretici zijn juiste interpretatie van de cosmos, met wat daar in is, aan te tonen; in 78,19-20 ziet hij de, door de ascet te overwinnen wereld geprojecteerd in de mens: de vergankelijke wereld met zijn begin, verloop en einde; in 81,3 drukt hij er de symbolische ("in diebus septem") scheppingsduur mee uit, en in 93,13-15 de totaliteit van het verlossingswerk: "per dominum" (93,14 is natuurlijk Christus uit 93,13), waarvan een herhaling in 93,17-18.

Men kan dus hooguit zeggen, dat Priscillianus hier een zelfde terminologie hanteert als de Manichaeën, maar dan in een totaal andere betekenis; alleen al hierom, omdat bij hem het, er aan ten grondslag liggende eerste Principe ontbreekt, n.l.:

b. Licht-Duisternis.

Het tweede wezenlijke thema van het stelsel is de aanval van het Duister op het Licht en de tegenaanval daarop van Oermens, zoon van de Vader van het Licht, waarbij deze in de macht van de Duisternis komt. De uitredding van deze Lichtzoon is het verdere verloop van het ontstaan én het bestaan én het einde van de cosmos. Als men bij Priscillianus een aantal malen "tenebrae" of "tenebrosus" aantreft, zou men van aanleunen tegen Manichaeïsme mogen spreken, als deze cosmogonie bij hem aanwijsbaar was. Waar dat niet het geval is, is er slechts een gebruik van dezelfde woorden en beelden. En hoe vaak is niet de demonische macht in de geschiedenis van het christendom als duisternis beschreven [789]. Aldus Priscillianus' beschrijving in can.6. Verder maakt hij toespelingen op Gen.1, 2 en 14-19 (67,15 en 104,24), zegt hij dat zondaars en heretici "in duisternis" verkeren (18,18 en 29; 64,4; 86,15 en 99,14), kent hij natuurlijk Paulus' machten van de duisternis (96,12 en can.5: Ef.6,12; en 98,18: 2 Kor.6,14-15) én de overgang van de christen uit de macht van hun rijk naar dat van het Licht (87, 13: Ef.5,8).

Als Priscillianus "manichaeïseert" dan is het in can.2 t/m 4 en 23, waar hij spreekt over "duo genera spirituum" (can.3), waarvan de "spiritus" der duisternis in revolterende beweging zijn (can.2); over twee soorten wijsheid (can.4) en over het Rijk der duisternis met zijn zonen en het Rijk van het Licht met de zijne (can.23). Het zijn evenwel Paulinische elementen en *Peregrinus*, die de canones op Manichaica gewetensvol retoucheerde (CSEL 18,109,8-11) zag er blijkbaar geen moeilijkheden in.

c. Levende Geest.

Om de redding van de Lichtzoon, Oermens, uit de Duisternis wordt de cosmos geschapen. Daartoe emaneren uit de Vader van de Lichten drie entiteiten, waarvan de laatste "Levende Geest" heet, die vijf zonen heeft. Deze 'drie' en 'vijf' grijpen aan de grens van Licht en Duisternis de uitgestoken hand van Oermens om hem te redden [790]. In het zegengebed (tr.11) komt dezelfde term voor: "et posthaec respiciens in terram induxisti *animam vivam*" (104,17-18). Méér dan terminologische overeenkomst is er veer niet, omdat in tegenstelling tot het Manichaeïsme bij Priscillianus de aarde reeds geschapen is - de uit te redden Oermens wordt pas de reden voor de schepping, waartoe de emanaties van de drie entiteiten slechts een verwijderde voorbereiding zijn - maar nog geen "Leven" voortbrengt (104,13-15), dit ook niet kán (104,15-16, 18-19 en 21) en pas gaat leven (104,20-21) "iussio tua; op Gods bevel" (104,19 en 20). "Anima vivens" als Manichaëische entiteit past bovendien niet in Priscillianus' scheppingsbeeld [791].

d. de dubbele Jezus.

Voor de Manichaëische interpretatie van Jezus en zijn kruis én de christelijke oorsprong daarvan bestaat belangstelling [792]. Ongetwijfeld is deze figuur de belangrijkste inbreng van het christendom [793]. Men moet hier echter goed in het oog houden, welke functie Jezus heeft in het Manichaeïsme. Allereerst is hij als historische persoon één van de profeten uit de reeks vóór Mani. Maar verder is hij een mythologisch element. Als "Jezus-Glans" is hij prototype van de uit te redden mens en bringer van het heil; als "Jezus patibilis" (met zijn kruis, want in dit vegetatieve element zijn door demonische verwickelingen de meeste Lichtpartikels gevangen) is hij exemplarisch voor de lijdende cosmos; passief heil, waardoor uit die cosmos het licht uitgefilterd moet worden door lijden. Deze 'dubbele Jezus' kent Priscillianus niet. Men zou echter wel kunnen wijzen op enige overeenkomst van de Jezus-vroomheid uit de *Manichaëische hymnen* [794] met die van Priscillianus [795] én op zijn concentratie op Jezus' kruis [796].

e. rota genitura.

Een van de meest spectaculaire mythen uit het Manichaeïsme repertoire is de Licht-machinerie, Noria, religieuze interpretatie van het antieke concept van de beweging van de hemellichamen [797]. Nadat de cosmos geschapen en door Jezus-Glans en Jezus patibilis beverkt is, blijft nadat 1/3 van het Licht in Zon en Maan gered en terwijl 1/3 in de sterren in redding is, nog 1/3 achter in mens en cosmos. Door ascese van de "electi" wordt dit deel van het Licht langzaam opgeheveld. Een gigantische machinerie pompt elke maand via de wassende en afnemende maan het Licht naar de zon, dat is het Lichtrijk. De melkweg is het spoor, dat het Licht achterlaat.

Meer dan een uiterlijke overeenkomst geeft Priscillianus' "rota genitura" weer niet te zien [798]. Dergelijke mythen passen niet bij hem. Bovendien is de uitdrukking in 26,20-22 ontleend aan Jak.3,6. In deze kontekst toont hij juist de onmacht aan van de astrologische elementen en gebruikt hij de Jakobus-formule "rota genitura" voor die krachten, die precies in het doopsel in de christen vernietigd worden (26,22).

f. Zon en Maan.

Iemand heeft ooit de gebroken (geschonden?) noordelijke fries, die de boog van de absis draagt in de 7e eeuwse Santa Maria de *Quintanilla de las Viñas* (Burgos) en waarop de maan(-god?) staat afgebeeld, gezien als een aanwijzing, dat ter plaatse een Manichaeën-gemeenschap een heiligm domein heeft gehad: Zon (op de zuidelijke fries) en Maan in het front van de gemeente, door latere christenen gedesavoueerd [799]. Al is deze conclusie uit het gebroken reliëf nogal gewaagd, Zon en Maan namen zeker in de cultus van de Manichaeën een grote plaats in.

Priscillianus' bericht zou kunnen wijzen op een zeer sterke benadrukking van dit aspect in het Spaanse Manichaeïsme [800]. Men vergeet overigens niet, hoe centraal in alle antieke godsdiensten Zon, of Zon en Maan stonden [801]. Christenen van Rome groetten in *Leo's* dagen de Zon op een bijna cultische wijze [802].

Priscillianus' beeld van de regen (67,22) voor de christelijke prediking kan men nauwelijks een herinnering noemen aan de obscene rite van de Manichaeën, waarover *Orosius* en *Hieronymus* berichten [803] en die gebaseerd is op de cosmogonische mythe, dat de "Derde Gezant" zich tijdens het desastreuze proces van de Schepping als Lichtmaagd in de Maan opstelt, om de demonen seksueel te prikkelen. Beeld voor hun vrijkomend sperma is de regen. Men zou zelfs in can. 52 een afkeuring kunnen beluisteren van deze mythe: "satanas se transfiguret in angelum lucis" (= 2 Kor. 11,14) [804].

g. enkele resterende punten.

De Spaanse Manichaeën schijnen het 5e evangelie van Mani te hebben gekend. *Orosius* wijst er op. Priscillianus wijst het fel van de hand [805]. De Manichaïsche voorkeur voor getallen-symboliek en vóór- of afkeur voor bepaalde dagen zijn in het Praagse Fragment wel, bij Priscillianus echter niet of nauwelijks aanwijsbaar [806]. En tegenover de esoteriek met de scherpe scheiding tussen "electi" en "auditores", staat bij Priscillianus een openheid, die zich tot allen wendt [807].

Laat er dan mogelijk "eine Berührung mit dem Manichäismus" [808] bij Priscillianus geweest zijn, hij is niet te vergelijken met b.v. *Faustus* of *Fortunatus* in Afrika [809]. Hij is degelijker en zeker christelijker.

Concluderend kan men over Priscillianus' plaats in de religieuze context van zijn tijd en over zijn wereld- en mensbeeld het volgende zeggen: elke religie stoot op het probleem van de relatie God-wereld, goed-kwaad, ziel-lichaam, geest-stof [810]. Het Neoplatonisme, met de Stoa en naast de Schrift stramien voor het antieke christelijke denken, ontquam er niet aan en zocht en vond in zeker opzicht de oplossing in de reductie van elke werkelijkheid en elke tegenstelling tot- en in het Ene, goede goddelijke Principe. De menselijke geest heeft dan zijn plaats in het hiërarchische systeem van al het goede, ondergeordend aan dat ene Principe, en is uitgangspunt om de verstrooiende krachten van cosmos en lichaam te bestrijden en te overwinnen [811]. De mystiek zoekt de weg van de opgang van de menselijke geest in het Ene, de ascese bindt de strijd aan met alle verdeeldheid van- en door de demon, de wereld en het lichaam [812].

De meeste christelijke auteurs in de Oudheid vonden en dachten vanuit een synthese tussen bijbelse gegevens en het Neoplatonisme uit de Keizertijd. *Origenes* en *Ambrosius* demonstrenen het naast zoveel anderen [813]. Een onder de christenen zeer sterk aanwezige hang naar radicaliteit leidde van deze gedachtenwereld in de praktijk vaak naar verachting van de wereld en het lichaam. Dit uitte zich weer gemakkelijk in het kastijden van het lichaam, waarvan men de meest extreme vormen kan zien bij de asceten en de uitwassen bij encratieten.

Als nu in de 2e tot de 4e eeuw in de Gnostieke systemen en het Manichaeïsme een (voor beide anders gefundeerd) dualisme zich vanuit het Oosten aameldt en zich met grote snelheid in het Romeinse Rijk naast- en in- en onder vormen van christendom verbreidt, is de angst voor dit dualisme, dat wezenlijk ingaat tegen het christelijke wereld- en mensbeeld en daarom onverzoenbaar er mee is (in tegenstelling tot het Neoplatonisme), te begrijpen. Uiteindelijk was dit rationele dualisme (ondanks de complexiteit van de mythen, waarin het vaak verpakt was) doorzichtiger en daarom aantrekkelijker dan de christelijke mysteries van schepping, zonde en verlossing [814].

Mogelijk verklaart dit mede [815] de terughoudendheid en soms zelfs de afkeer, die men toonde tegenover de asceten: infecties vanuit het Manichaeïsme zag men al zeer snel, terecht of niet, aanwezig.

De vraag nu, of men "statements" als b.v. "der dualistische gesinnte und enthusiastische Asket Priscillian...war offenbar von höchst bedenklichen gnostischen Sekten beeinflusst und stützte seine Askese besonders auf die apokryphen Apostelgeschichten..." [816] en, recenter: "Das Wiederaufleben dieser Irrlehren (= dualisme van Gnosticisme, Marcion en Manichaeïsme) bei Priscillian (+385)" [817] tegen de achtergrond van de zojuist geschetste situatie én met de in de voorafgaande hoofdstukken verworven kennis van de werkelijke inhoud van Priscillianus' ideeën en de andere sekten uit zijn omgeving over God, wereld en mens, nog wel kan handhaven.

Zijn "dualisme", dat hierboven eerder een "divergentie" werd genoemd [818], is zeker niet coösmisch in die zin, dat hij "ein zweites demiurgisches vom ersten Schöpfer, dem Ursprung und der Macht nach (mehr oder weniger) unabhängiges Prinzip" aanneemt, hetgeen volgens *U. Bianchi* hét kenmerk is van elk dualistisch systeem [819]. Men denke eerder aan een, vanuit de mens beleefde, psychologische tegenstelling tussen het boze, dat in het lichaam wordt geprojecteerd, én het goede, dat zijn uitdrukking vindt in de menselijke geest.

De éne God-Christus, de goede schepper, het weer op te sporen moment van de goddelijke oorsprong van de ziel, alles staat bij Priscillianus inderdaad tegenover de demonische machten, de slechte wereld en het lichaam als bron van verleiding. Inzoverre is hij - als al zijn christelijke voorgangers, tijdgenoten en geestverwanten - "dualist". Zoals heel de christelijke Oudheid denkt en schrijft hij in een dualistische terminologie.

Zijn houding tegenover de heretici en zelfs het sporadisch gebruik dat hij maakt van enige woorden of uitdrukkingen, die ook bij Gnostici en Manichaeën voorkomen, maken deze asceet nog niet tot een systematisch dualist, zoals men maar al te vaak gemeend heeft. Veel van wat misschien dualistisch overkomt is te verklaren vanuit zijn ascese: hij wil geen wereld- of mensbeeld verkondigen, maar ascese leren. Zo is zijn "dualisme" dat van de man, die weet, dat de mens verlossing nodig heeft: "opus dei salvantis in Christo", maar dóór die verlossing ook tot veel in staat is: "et sanctificati hominis iter" [820]. Deze weg zal Hoofdstuk III trachten te tekenen.

HOOFDSTUK III

Priscillianus' ascese

De conclusie waartoe een aantal auteurs m.b.t. Priscillianus in het verleden meenden te moeten komen, bleek hierboven onhoudbaar: hij is geen dualist, geen Gnosticus, geen Manichaeër. Juist de analyse van de teksten uit de tractaten en de canones én de vergelijking met verwante ascetische verhandelingen wees uit, dat zijn ideeën over God, mens en wereld christelijk zijn. Bovendien kwam reeds enkele malen - zij het dan terloops - naar voren, dat op deze ideeën zijn "theorie" van de ascese gebouwd is. De relatie van de God-Christus tot de gedoopte mens verplicht tot ascese. De radicale breuk met de wereld en met de "vitia" in de mens loopt parallel aan de wetenschap, dat de gedoopte niet meer toegankelijk behoort te zijn voor het kwaad in de wereld en voor de "vitia" in zichzelf, maar "terug" moet om het oorspronkelijke scheppingsbeeld in zich te laten herstellen, waarvan de God-Christus weer het oer-beeld is.

Kwam men hierboven min of meer terloops tot deze bevindingen, nu moeten, om te komen tot een juist begrip van zijn "ascese", aan de hand van dezelfde teksten rechtstreeks enkele vragen gesteld worden, zoals: Wat is ascese en waarom is die nuttig, misschien zelfs noodzakelijk? Wat is dan het doel van deze ascese; hoe werkt die en waartoe leidt ze? Daarom wordt in een eerste paragraaf eerst een aantal zakelijke elementen, die met de ascese verband houden afgetast. In de volgende wordt dan getracht te komen tot een inzicht in wat voor Priscillianus ascese nu eigenlijk is, en in zijn "methode". Enkele begeleidende elementen, zoals de genade, de rol van de Geest en enige "mystieke" passages, worden dan tenslotte in paragraaf drie besproken.

De praktische beleving van de ascese zal pas in hst. I van Dl. 2 aan de orde kunnen komen, om daar dan vooral aan de hand van deze praktijken te peilen naar de plaats van de Spaanse asceten van het einde van de 4e eeuw in het totaal van de geschiedenis van het antieke, christelijke ascetisme. Eerst dan kan veilig worden onderzocht of Priscillianus' leer en praxis inderdaad - zoals hier vermoed wordt - teruggreep op-, of - bewust of onbewust - aansloot bij zeer authentieke, archaische verschijningsvormen van het christendom, zowel wat de ascetische leefwijze als wat de daarachter levende grondideeën betreft.

Dit hoofdstuk kon niet geschreven zijn zonder Schatz's dissertatie, waarvan het in hoge mate te betreuren is, dat de auteur nooit de mogelijkheid heeft waargenomen, om deze te publiceren. Het is zijn grote verdienste, voor het eerst te onderzoeken en te bewijzen wat hier en daar ongefundeerd beweerd of alleen maar vermoed was: Priscillianus als asceet in de ontwikkeling van het "ongeorganiseerde" ascetisme naar het volgroeide monachisme [1]. De historische achtergrond van de ascetische beweging in het Westen in de loop van de 3e tot de 6e eeuw hoort in het totaal van deze studie organisch geplaatst te worden onder hst. I van Dl. 2, waar zal getracht worden het doen en laten van de groep rond Priscillianus te schilderen.

§ 1. Enkele praeliminaria

Alvorens te komen tot de bepaling, wat Priscillianus onder ascese verstaat, is het nuttig om eerst enkele elementen in de terminologie, die hij bij het verwoorden van zijn ideeën gebruikt, na te gaan: "iter", "labor", "opus", "fides", en enkele andere uitdrukkingen. Daarna zal de context van de ascese worden bezien: enkele gegevens uit de achtergrond waartegen de ascese zich afspeelt, waarvan ten slotte gepeild wordt in hoeverre Priscillianus aansluit bij de motieven, die men gewoonlijk aanwijst als aanleidingen waarlangs men in de oudheid tot ascese kwam.

a. De terminologie

1. *Iter*

De metafoor van "de weg" ligt Priscillianus als stijlfiguur. Tr. 1, 2 en 4 beginnen er mee: de veilige weg van de christelijke overtuiging [2] tegenover de onveilige gangen van het menselijke bestaan [3]. Driemaal wordt het symbolum voorgesteld als een weg [4]. Meerdere malen wordt er gesproken over het proces van de realisering van de verlossing in en door de mens als over een af te leggen weg [5]. Ook de boosheid heeft haar paden [6]. Hij tekent Christus' komst naar de mensen als een "iter" [7]; maar ook het verstaan van de mystieke zin van de Schrift is dat [8]; eveneens de mogelijkheid om charismatisch over God te spreken [9] en de moeizame opgang van de mens in het kennen van God [10].

Juist omdat hij weet, dat Christus dé weg is, is vanuit het tweemaal letterlijk geciteerde "arduum divinae intellegentiae iter" de stap naar "iter" als min of meer technische term voor "het bestaan van de asceet" maar klein. Priscillianus maakt deze stap in de allegorese op Ps.59(60),8-10: Jahwehs zegelied over de naties is aanleiding voor de constatering, dat "Idumea" beeld is voor het door de asceet [11] te overwinnen land van de boosheid, waarover "'calceamentum' divini itineris 'extenditur'", d.i. de overwinnende "levenswijze" van God-Christus gaat [12]. En dan volgt zijn conclusie op de allegorese: zo wordt ons de overwinning getoond en de weg die de asceet heeft te gaan [13].

In deze meest pregnante betekenis houdt de term in: de weg van de asceet door het strijdgebied, het oog gericht op de overwinning [14].

Ook door andere auteurs wordt in soortgelijke context het woord "iter" of "via" gebruikt voor de ascetische leefwijze. Men vindt het aldus bij *Cyprianus* [15], *Augustinus* [16], de *Apophthegmata* [17], *Sulpicius Severus* [18] en in de aan Priscillianus verwante tractaatjes [19]. *Reitzenstein* wees op de voorliefde voor het woord in het vroege monachisme [20]. Alles wijst er op, dat vooral oer-christelijke beelden het woordgebruik hebben geïnspireerd [21] en minder het klassiek-antieke "Bild des Weges" [22].

2. *Labor* (laborare, elaborare)

Het woord "labor" komt frequent voor in de ascetische literatuur en is een technische term voor de inspanningen, die de asceet zich getroost [23]. Bij *Tertullianus* [24], *Cyprianus* [25], *Ambrosius* [26], *Hieronymus* [27], de anonymus van een tractaat, dat in het vervolg meermalen ter vergelijking zal worden geraadpleegd: *Consultationes Zacchaei et Apollonii* [28], en bij de *Anonymus* van "de parabolis Salomonis" [29] komt het woord voor. Verder bij *Makarios* [30] en de vertrouwde ascetische tractaatjes [31]. Ook bij Priscillianus, maar met een interessant accentsverschil.

Van de vier maal, dat Priscillianus "laborare" gebruikt, is het ook vier maal in de hierboven bedoelde betekenis: het zich inspannen van de asceet [32]. "Labor", dat ook viermaal voorkomt, heeft tweemaal de betekenis van een neutrale inspanning [33], maar tweemaal die van een zeer bepaalde inspanning n.l. het lezen [34] of het bestuderen van de Schrift [35], terwijl "elaborare" vrijwel uitsluitend (ook viermaal) de betekenis heeft van "omgaan" met de Schrift in zo'n wijde zin, dat ook de daaruit voortvloeiende praxis van de ascese daarin vervat is [36]. Slechts eenmaal is het verband met de Schrift afwezig, de ascetische inspanning echter aanwezig: sommige asceten "doen hun best" om tot het ambt toegelaten te worden [37].

Als men nu reeds wil aannemen hoe groot de rol is die de Schrift, de charismatische interpretatie daarvan én de profetie spelen in Priscillianus' ascese [38], begrijpt men de speciale kleur, die "labor" voor hem heeft: inspanning, om

vanuit de begaafdheid de Schrift te verstaan, deze ook consequent (d.i. ascetisch) te beleven.

3. *Opus* (operari)

De betekenis van deze zeer vaak gebruikte termen (39 maal) is gecompliceerd. De woorden komen in zeer pregnante betekenis in de hele ascetische literatuur voor [40]. Het is dan ook niet waarschijnlijk, dat *Babut* in een artikel over de affiniteit tussen *Paulinus van Nola* en *Priscillianus'* geschriften gelijk heeft, als hij spreekt over "ces deux acceptions *insolites* du mot". Ook zijn strikte onderscheid in twee categorieën is onvoldoende: 1) de invloed (óf door God, profeten, psalmen, lezingen óf door de wereld) van buitenaf op de mens, en 2) het "opus perfectum": "l'oeuvre de la perfection qui fait l'homme un spirituel" [41]. De betekenis is n.l. gedifferentiërder, zowel bij *Priscillianus* als in de ascetische tractaatjes [42].

Slechts een korte aanduiding van de scala is hier mogelijk. Allereerst is daar de betekenis van "menselijke daad", ofwel in vrij algemene zin [43], ofwel moreel goede of slechte daden [44], ofwel het (meer gespecificeerde) gedrag van de ketters e.d. [45], ofwel dat van de demonen [46]. Verder zeer speciale objecten, zoals litteraire producten, boeken [47]. Zeer speciaal: Gods (of God-Christus') handelen in zichzelf [48], in de schepping [49] en de openbaring [50]. Pregnant: de Schrift (én de profetie) of de exegese of de lezing daarvan [51]. Dan heeft verder het woord vaak de betekenis van de (slechte) wereld [52]; en tenslotte een aantal malen, in de tweede door *Babut* aangewezen betekenis: het doen en laten van de asceet, de ascese [53]. Het is niet uitgesloten, dat een laatste betekenis: de inspanning, waardoor men God kan "kennen" [54], met deze "ascetische" interpretatie verband houdt en dat daarmee een dwarsverbinding is aangebracht tussen de ascese en "opus" als Gods handelen naar binnen en naar buiten. Misschien klinkt aldus, zoals in "labor" het verband met "de Schrift", in "opus" de samenklank door van het werken van de asceet met dat van God [55].

4. *Fides*

Geheel in de lijn van het vroeg-christelijke denken [56] is voor *Priscillianus* "fides" minder de geloofsact, veeleer het object van het geloven én het totaal van de daaruit consequent voortkomende levenswijze van de christen. Voor de asceten [57] en met name in het geval van *Priscillianus* is christelijk leven identiek met ascese; vandaar dat "fides" bij hem ook de betekenis kan hebben van ascese of ascetische levenswijze.

"Credere" en "fides" komen bij *Priscillianus* zeer vaak voor [58]. Soms verwijzen de woorden wel naar de geloofsact [59], vaker echter naar de inhoud van het geloven [60]. Maar in beide betekenissen komen er passages voor, waarin de ascetische levenswijze, die gedragen wordt door het geloven, meeklinkt [61]. Op enkele plaatsen ligt zelfs het hoofdaccent op "fides" in deze betekenis: "fides" [62] en "fides Christi" [63]; "fides" in de kontekst van, het nog te bespreken strijdmotief [64]; "homo qui in novam nativitatem per fidem vivens" [65]; "fides" als basis voor de groep asceten [66]; het geloof van de grote ascetische voorbeelden [67]; en het geloof dat tot ascetische daden aanzet [68].

Dit gebruik van "fides": het christen-zijn in een totale inzet [69], heeft bij *Priscillianus* geen enkele bijgedachte aan exclusiviteit of encrateia, maar wel aan een zeer authentieke, archaische vorm van christen-zijn: wie het echt wil zijn, zij het radicaal. Deze eis is intern: geldt alleen voor de groep; voor buitenstaanders - die óók immers christen zijn - gelden mildere eisen [70].

5. Enkele andere uitdrukkingen

Priscillianus heeft een sterk bewustzijn gehad van het feit, dat hij en de zijnen een zeer bepaalde vorm van beleving van het christen-zijn realiseerden: "vita nostra", dat hij verdedigt tegenover Damasus in tr. 2 [71]; "nostra conversatio" [72], "observatio" [73], "disciplina" [74] duiden daarop. Dat deze levenswijze er op uit was het hoogst mogelijke te bereiken, blijkt uit het gebruik van "perfectus homo", en "perfectio", in de betekenis van hoogste ideaal, in aansluiting op de technische term in de ascetische literatuur: "τελειωσις" [75]. Daartegenover staat de term "aliena": alles wat niet correspondeert met de perfectio. Maar daarmee is men reeds in de methodiek van de ascese beland en daarover wordt hieronder gesproken [76].

Afgaande op zijn terminologie kan men voorlopig van Priscillianus' ascese zeggen: het is die authentiek christelijke levenswijze (iter en fides), waardoor in een voortdurende inspanning (labor en opus), in nauw contact met de Schrift (labor), de weg gezocht wordt en begaan, om in dit leven te komen tot een zo volmaakt mogelijke realisering (perfectio) van een door Christus aangewezen ideaal-toestand. De inspanning gebeurt niet individueel, maar in groepsverband (nostra conversatio; nostra fides) en is niet exclusief esoterisch.

b. De kontekst van de ascese

Priscillianus' ascese is geen slag in de lucht; evenmin een doel in zich zoals de encrateia; ze is ergens voor nodig. Als het mogelijk is om - nadat eerder als eens bleek, dat vooral de "boze" wereld en de "vitia" in de mens zelf moeten worden bestreden [77] - te achterhalen, wat de "Sitz im Leben" van de ascese is, zal het beeld weer verder verduidelijkt worden. Bij de vraag: waar heeft de ascese in breedste zin mee te maken, zijn de volgende onderwerpen aan te geven.

Allereerst is *deze wereld* zeker geen ruimte, waarbinnen de mens zondermeer zinvol kan bestaan: zij is ijdel, dwaas, vergankelijk, onbetrouwbaar, verleidelijk [78]. Men moet haar dan ook "non sectari" [79], "repudiare" [80], "respuere" [81], "ridere" [82], "abstinere" [83], "(de)vincere" [84], "detestare" [85], "non rapi" [86], "revocari" [87], "renuntiare" [88], "spernare" [89]. Wie haar volgen zijn "miserabiliores" [90]. De technische term echter, "contemptus mundi", zoals die in de ascetische literatuur gebruikt wordt [91], komt bij Priscillianus slechts eenmaal voor [92]; de zojuist aangegeven termen zijn niettemin equivalenten, waarvan "repudiate mundo" (78,2-3) de "contemptus" het meest benadert [93]. Vanwege de aard van deze wereld wordt de asceet dan ook verondersteld definitief met haar te breken [94].

Ook *in zichzelf* ervaart de christen(-asceet) de nodige belemmeringen, waartegen hij zich moet keren: het lichaam des doods [95], het vlees [96], de "vitia" [97], zijn "natuur" [98]. De ascese ten opzichte van het lichaam bestaat dan ook in "occidere" [99], "distruere" [100], "in crucem figere" [101], "corrigere" [102], "reformare" [103], "reparare" [104], "castigare" [105] en "castificare" [106]. Een verachting evenwel voor het lichaam als zodanig - ondanks de peioratieve betekenis die het vaak heeft - is wel het laatste waar Priscillianus aan denkt. Niet alleen is er géén plaats aan te wijzen, waar hij dat direct of indirect zou doen, maar de uitspraken in de richting van een positieve waardering zijn legio [107]: de ascese is er niet uit verachting voor het lichaam, maar ter verheffing daarvan.

Dan is daar natuurlijk ook *de demon*, wiens verleiding niet alleen weerstaan [108], maar die ook geattaqueerd en overwonnen moet worden [109]. Bij het bepalen van de plaats van de bestrijding van de demon is Priscillianus' ascese, dient men met deze twee factoren rekening te houden: vooreerst, dat de demon - zoals hierboven werd aangetoond - voor Priscillianus zeker een geduchte reali-

teit is, die zich vooral manifesteert in cosmische machten [110]; maar dat anderzijds - in tegenstelling in zeker opzicht tot b.v. de *Vita Antonii* en de *Apophthegmata* - de strijd veel meer gaat tegen de boze wereld en de "vitia" in de mens zelf dan tegen de demon [111].

Tenslotte is er - buiten Christus en zijn genade - voor de mens nergens steun te vinden. Ook al heeft het leven van een asceet soms enige gelijkenis met het "ἢ ὡς φιλοσοφικός", voor Priscillianus is er geen enkel heil te verwachten van de "philosophia mundi" en dus ook niet van een daarop gerichte levenswijze [112].

Samenvattend - ten overvloede misschien want het werd in ander verband in hfst. II reeds eerder signaleerd - kan men zeggen: voor de ascese ligt er een uitgebreid werkterrein, waarop veel ongerechtigheden moeten worden bestreden en opgeruimd: de wereld, de "vitia" en de demon.

c. Motieven voor een ascetisch leven

Een aantal motieven, *aanleidingen* zo men wil, waarlangs men in de Christelijke Oudheid tot het beoefenen van de ascese is gekomen en die door P. Nagel in een uitstekende studie zijn bestudeerd, vindt men ook bij Priscillianus terug. Ook hier verschilt hij hoegenaamd niets van andere "ascetische" auteurs. Deze motiverende aspecten van zijn ascese worden hier behandeld; daar waar hij zeer specifieke eigen formuleringen heeft van, overigens ook weer elders voorkomende ideeën, waarin hij het *doel* van zijn ascese tracht te verwoorden, wordt zijn gedachten-goed bestudeerd in de 2e paragraaf hieronder.

Van de aspecten, die door P. Nagel opgesomd en onderzocht, een motiverende rol spelen in de ontwikkeling van de "asketische Lebenshaltung in der alten Kirche" [113], zijn er verschillende goed terug te vinden in de Priscillianse teksten: de *navolging* van Christus (en andere bijbelse figuren), waarin vooral het *lijdensmotief* een belangrijke plaats inneemt [114]; het *eschatologische* motief, waarin vooral "vita angelica" en het maagdelijkheidsideaal hun plaats vinden. Daarnaast moeten nog het bij Nagel ontbrekende *strijdmotief* en het *boetmotief* signaleerd worden [115]. Ook zijn er aanwijzingen voor het motief van de *beloning*. Het *sociale motief* speelt bij Priscillianus niet zo'n grote rol, hoewel er sporen van te vinden zijn. Men spreke in dit verband misschien liever over het motief van de *onthechting* [116]. Over de ascese als streven om het verloren *beeld Gods* terug te winnen, werd in Hst. II reeds voldoende gezegd [117]. Tenslotte is daar de *rol van de H. Geest*, die bij Priscillianus niet zozeer functioneert om de asceet asceet te laten zijn in de zin van "Pneumatophoros", als wel omdat de Geest de drijvende kracht is achter de ascese [118]. Maar daaraan wordt in dit hoofdstuk een apart deel van paragraaf 3 gewijd.

1. De navolging

Hét motiverende element in de vroeg-christelijke ascese was de Heer zelf: zijn onthechting aan het aardse, zijn ongehuwd-zijn en zijn lijden stonden model voor de asceten [119]. Wie het verst wilde gaan, verliet zijn kluis en bezat met de Meester zelfs geen steen om er het hoofd op te laten rusten: de gyrovagen, opvolgers van de archaische "Wander-asketen"-leraren.

Priscillianus gaat met de meeste andere asceten niet zo ver. Toch mag men met *Schatz* aannemen, dat hij Christus als de volmaakte oer-asceet beleefde [120]. Deze auteur wijst vooral op de plaats van Christus' maagdelijke geboorte bij Priscillianus (59,20-60,1 en 73,13); zijn ondergaan van de menselijke conditie (60,1-7); de parallelie van de "perfectus homo" met "sicut fuit Christus in carne" en de ascetische consequenties daarvan: "castificatio" en "cum universa

vitiorum abolitione moriatur" (72,10-17 en 73,11-16; toe te voegen: 77,2-17); en als een aparte "modus" van de gelijkvormigheid met Christus: de inwoning (76,1-5) [121]. Daaraan kan - naast hetgeen reeds gezegd is over "fides" en "disciplina Christi" [122] - worden toegevoegd: Priscillianus' uitdrukkelijke verklaringen over de navolging van Christus: "imitari" in 73,2-3 (1 Kor. 14,20) en 60,12 (vgl. 80,10), en "sequi" in 83,16 en 98,17 (vgl. 79,27-28 en 81,23-24); verder het "navolgen van Christus" in zijn vasten in 61,17.

Christus is dan ook "omnium principium" (16,11; vgl. 103,13), waarbij men zich de christologische interpretatie van de schepping herinnert (66,4-67,7 [123]; 71,21; 77,21 en 80,17-18). Sinds zijn doop in Christus, begin van het ascetische leven (m.n. 5,2; 34,15-16; 64,20-23; 83,15-16 en can. 78; vgl. 7,2-3 en 13-19; 28,23-24; 39,13-14; 79,23-25) [124], is de asceet: "initiat in Christo" (13,14; vgl. 93,13 en 95,20,21), is "het leven: Christus" (15,26; vgl. 37,22-23; 58,4-5; 66,15-20; 79,17; 93,8-9), is de tegenstelling: Christus-wereld (94,14-15 en 98,22-23) én de tegenstelling: wijsbegeerte-Christus' leer (16,5; 64,23-65,1= Kol. 2,8; vgl. 75,16) diametraal, omdat men "filius dei et coheres Christi" is (85,4 en can. 72).

Voor de asceten "habentes Christum in sensu demonstratorem" (9,27-28: Christus die innerlijke verlichting schenkt) is voortaan de opgave: "appellemini 'dies domini'" (67,18) [125], opdat bij ware navolging: "Christus in homine et homo in Christo inveniat" (79,8-9); zo wordt de "mensura aetatis plenitudinis Christi" (17,24-25=Ef. 4,12-13) bereikt en uiteindelijk de "libertas (55,1) of "quies" (68,9; vgl. 85,16) in Christo: het uiteindelijke Priscillianse doel van de ascese [126].

Verder wordt de voor Priscillianus niet onbeduidende Naam-theologie [127] in een grote passage op de alleenzalmakende Naam van Jesus toegepast (27,15-28,13 en 32,1-2; m.n. 28,13). Vanuit Christus zelf worden de asceten "electi servi" (32,3) en "vocati" (4,10; vgl. 36,12-13; 58,24-25 en 70,6-7) genoemd; en hijzelf door hen: "magister nostras conversationis" (44,11-12). En zelfs de nog te bespreken, afgeleide voorbeelden uit het O.T. worden Christo-centrisch ervaren (53,23-24 en 55,3-9) [128]. En tenslotte is daar Priscillianus' eigen getuigenis: "quia et ego testis (vgl. Joh. 15,27?) vester habeo in Christo Jesu" (80,26), dat soms intolerante vormen kan aannemen, zoals op het einde van tr. 3 (een apologie!): "Mihi certe servo dei consideranti haec unus hic sensus est quoniam, qui non amat Christum anathema maranatha" (1 Kor. 16,22) (56,25-27).

Eén facet springt uit het totaal van de "navolging" naar voren: de eerbied voor- en het zich inleven in het lijden van Christus. Het is van ouds een van de facetten van de ascese [129]; het speelt een rol bij Christenen in het Oosten [130] en in het Westen [131]; een enkele maal zelfs bij de Gnostici in het Evangelium Veritatis [132]; - vaak bij de Manichaeën [133]. Dat de mogelijkheid na het einde van de vervolging, het martyrium te ondergaan [134], wegviel [135], zal zeker invloed gehad hebben op de nieuwe mogelijkheden, door ascese gelijkvormig te worden aan het lijden van Jesus [136]. In die traditie vindt ook Priscillianus zijn plaats. Zo komt bij zijn uitvoerige aandacht voor het lijden van Jesus [137] en de verlossende kracht daarvan [138], de oproep tot navolging van dit lijden niet onverwacht: het Paulinische "met Christus gekruisigd en begraven zijn" en de consequenties daarvan (73,15-18; 76,1-3; 60,8-13; 73,19-20 en 24; 74,2-8). Daaraan voegt can. 81 de idee toe, dat het lijden van de christen *om-wille* van de Heer is.

De navolging vindt men ook elders in de (ascetische) literatuur [139] en natuurlijk ook in de aan Priscillianus verwante tractaatjes [140]. Deze trend sluit linea recta aan op de in hst. I besproken concentratie van de onderliggende "theologie" van de asceten op de God-Christus en wel vooral: als op degene, in

wie de "verstrooide" of "verdeelde" mens juist tot goddelijke eenheid kan en moet komen. Hier grijpen "theologie" en "theorie" van de ascese in elkaar; hier liggen motief en doel van de ascese (eenheid) in elkaars verlengde.

Afgeleide, want op Christus gelijkende voorbeelden inspireerden de asceten eveneens [141]. Priscillianus maakt daarop geen uitzondering en vermeldt:

Abel (47,10)
 Abraham (17,19; 32,22; 45,27; 91,2 en can. 69)
 Adam (55,4)
 Balaām (met enige verwondering in 26,25-26,9)
 Daniël (49,23-26)
 David (11,2 en 12; 82,3; 86,5; 93,18; 95,11; 96,16 en 97,23 vgl. can. 17)
 Efrem (102,4: laborans!)
 Enok (32,25; 44,16 en 45,3)
 Esdras (52,10-24)
 Israëel-Jacob (32,23; 45,27; 46,4 en 15, waar hij Jacob met Moses vervisselt; 49,12; 55,4; 67,5; 85,2 tegenover Esau in lijn 1; als "electus homo" in 101,8)
 Isaac (32,23; 45,27; 46,3 en 15 en can. 20: als voorouder van Christus; 55,4)
 Josuë (31,6 en 11; qui nihil extra deum crederet; 61,3 in ieiuniis agens)
 Job (11,16 en 25; sanctus; 21,14)
 Johannes (Evangelista) (31,13; de ziekelijke verering van de *Mon. Profl.* ontbreekt bij Priscillianus: 6,5; 8,21; 13,1,9-15 en 18; 27,22; 31,16; 81,8 en 141,1)
 Joseph (101,13: de zoon van Jacob)
 Judas (als voorouder: 27,1 en 101,6 en 102,5)
 Judas (= Thomas Didymus: 44,12 en 20)
 Manases (102,4: laborans)
 Maria en Joseph (als ouders van Jesus: 36,17 en 74,21-22)
 Moses (60,18: ieiunans; 62,16: sanctus; 63,8)
 Noë (33,22; 45,26; 46,2 en 12; 55,4)
 Paulus (36,8-9: nos...sequentes Paulum; 84,6-11; 87,6-7: electum vas Christi, gentium doctor [142]; can. 62: Paulus' armoede; vgl. can. 43; verder bewijzen de citaten in alle tractaten en Priscillianus' bewerking van de brieven in de canones de autoriteit van de apostel) [143]
 Petrus (34,12 en 87,8: beatus en beatissimus);
 Rebecca (84,24 en 98,2)
 Ruth (101,17 als voorouder en haar perseverantia in fide)
 Tobi en Tobia (31,21-24; 45,24: sanctus; 45,5-6)

Verder alle voorouders van de Heer "en bloc" in 56,21-22: "qui sunt ad fidem primi"; de Oud-Testamentische profeten: 54,26 als "sancti"; "omnes patres" in 32,23 en 45,37; de apostelen in 41,24-25; 42,16; 44,6 en 10; en alle Oud-Testamentische figuren "en bloc" in 100,22 en 101,5 en 10. Johannes de Doper, toch anders elders met Elia altijd een kampioen, komt bij Priscillianus niet voor [144].

2. Eschatologisch perspectief

Als de eindtijd spoedig verwacht wordt en dus al het aardse snel voorbij zal zijn, ligt daarin een grond voor onthouding van dat onnutte aardse. Als de eindtijd echter op zich laat wachten, is er evenzeer reden tot ascese: door onthouding anticipeert de asceet op het definitieve, hemelse bestaan [145]. Het per-

spectief, in dit motief vervat, ontbreekt niet vaak in de vroeg-christelijke ascetische literatuur [146].

In de populair-ascetische tractaatjes komt het én in *Ep.Ps-Tit.* [147] én in *serm.de cent.* [148] én in *Vit.Hel.* [149] voor. Bij Priscillianus is het inzonderde aanwezig, dat hij het onnutte van "deze wereld" onafgebroken aan de kaak stelt [150] en bovendien een enkele maal wijst op de nabijheid van de eindtijd [151]. Soms beziet hij tijd en toekomst (en de daaraan verbonden ascese) in het vooruitzicht van het oordeel door Christus [152] en de ontmoeting met hem [153]; soms klinkt de aanwezigheid van de eindtijd door in zijn adviezen: "rerum praesentium tolerantia" (59,21-22); "rebus praetereuntibus finis" (door de nieuwe heilsorde: 62,8-12). Nu reeds is de asceet "in gloriam perfectae septimanae et opus crescens" (67,24-68,1) [154]; "intemporabilis factus" (78,22 in de context van 19-27; vgl. 79,11-12); "in dies ille renovatur" (87,4 in de context van 2-6); verder moet hij "in caelestes se glorias consecrare" (98,17-19) [155]. Het duidelijkste sluit hij echter aan bij de traditionele idee van de aanwezigheid van de eindtijd op het slot van tr. 6, als hij Luk. 20,34-38 citeert en in de context toont enige kennis te hebben van de eschatologische consequenties van de ascese: engelgelijkheid én maagdelijkheid.

a. Dat de asceet, anticiperend op de eindtijd, een *leven gelijk aan de engelen* leidt, is een constante in de ascetische literatuur [156], die ongetwijfeld teruggaat op Luk. 20,34-38. *P. Nagel* volgt de interpretatie van deze pericope én de geschiedenis van het thema door de ontwikkeling van de vroeg-christelijke ascese heen [157]. Aan de door hem besproken teksten bij *Marcion*, *Tatianus*, de uiterst belangrijke *Syrische auteurs* [158] en *Clemens van Alexandrië* voor het Oosten, en *Cyprianus* en *Tertullianus* voor het Westen, zijn toe te voegen: *Ps. Cemens*, ep. ad virgines 1,4,1 en 2 [159]; *Origenes*, comm. in Joh. 13,7 en hom. in Lev. 9,11 [160]; *Zeno van Verona* [161]; *Hiëronymus* ep. 22,10 [162], *Ambrosius*, de virg. 1,3,11 en 1,852 [163], *Rufinus*, Hist.Laus.16 [164], *Paulinus van Nola* ep.18,4 [165]; *Sulpicius Severus* [166]; *Gerontios*, Vita Melaniae Iunioris 70 [167] en *Gregorius van Nazianze* epigr.20 [168]. Ook komt het thema veelvuldig voor in de aan Priscillianus verwante tractaatjes [169] en het werkt door in de latere ascetische literatuur [170].

Het valt op, dat *Schatz*, die toch verschillende malen het "vita angelica" in de ascetische literatuur bespreekt en het terecht in verband brengt met de idee: "consimilatus corpori dei" (73,18-24) [171], nergens in dit verband de voornaamste plaatsen uit de tractaten vermeldt: 81,13-16 en 28,23-24, waar een spoor van het thema te vinden is. Toch verdient vooral de eerste passus een nadere beschouwing, zowel vanwege de ascetische inhoud, waarover meer aanstonds bij de behandeling van de virginiteit, als vanwege het eschatologisch karakter.

De bedoelde tekst bestaat uit een gecondenseerde Lukas-passage, waarvan de inhoud ondanks de beknoptheid vrij juist wordt weergegeven. De nadruk valt, zoals in de Schrifttekst, niet in de eerste plaats op het 'hic et nunc' in deze 'aera' gehuwd of ongehuwd zijn, maar op het resultaat van het onderscheid tussen de zonen van de wereld en de zonen Gods. Voor de laatsten, zegt Priscillianus, in zijn slotconclusie hier van tr. 6, dat zij bij het oordeel (81,6-7) "sine vitio"..."nec mensura saeculi" e.d. zullen blijken te zijn en wel daarom aan de kant van Gods getrouwen zullen staan (81,10-12). Van het leven in deze wereld zal het afhangen, of zij later - en dan geeft hij een heel eigen interpretatie van de raadselachtige tekst van de tempelopmeting in Apoc.13,18 en 21,17 - "non, 'mensura bestiae' sed 'mensura hominis quod est angelus' nuncupemur" [172]. De betekenis is evenwel duidelijk: wie zonder "vitia" is, zal dan niet onder de volgelingen van het Beest, maar onder die van de Mens, dat is de Engel, gerekend worden [173]. Het is niet uitgesloten, dat de Mens hier Christus is [174]. Pas dan geeft "angelus" (81,21) aanleiding tot de afsluitende Lukas-tekst.

Priscillianus' preekslot is daarom in zoverre eschatologisch, dat hij er in aangeeft, hoe door de (ascetische) levenswijze van dit ogenblik het eindoordeel (hier van de individuele mens) wordt bewerkt en geanticipeerd. Op de gelijkvormigheid met de engelen valt dus hier wel niet in de allereerste plaats de nadruk [175], maar de klassieke Lukas-tekst is aanwezig en daarmee het thema. De tweede tekst (Gal. 3,28) werd hierboven reeds besproken bij de behandeling van de "masculofemina deus" [176]. Een uitdrukkelijke expressie van de engel-gelijkheid is de tekst niet, maar de geconstateerde sexe-loosheid heeft er mee te maken en kan er naar verwijzen.

Dat Priscillianus het sexe-looszijn kent als ascetisch thema, dat zowel verwijst naar de ongeschonden en ongedeelde Adam van vóór de schepping van de vrouw en van vóór de zondeval én naar de geslachtsloosheid van de engelen, zou kunnen blijken uit can. 55, waar hij eveneens Gal. 3,28 gebruikt, maar comprimeert tot: "credentes... sexum diversitate carentes". Op zich kan deze "verdichting" betekenen, dat Priscillianus geslachtsloosheid (in de zin van de ascese: in de continentia vrij zijn van huwelijk en sexueel contact) als ideaal beschouwt, terwijl juist Paulus het ontbreken van elk belang in het onderscheid tussen man en vrouw in Christus bedoelt, ware het niet, dat Priscillianus elders weer blij geeft, ook deze betekenis van Paulus' uitspraak te kennen [177] en bovendien precies één van de volgende caones (57) de taak van de vrouw bij het voortbrengen van kinderen legt. Zijn nog te bespreken gedachten over de geleidelijkheid van de opgang naar de volmaaktheid en de verschillende gradaties daarin, zullen hier wel niet vreemd aan zijn [178].

b. Vanaf het allereerste begin van het Christendom is de *virginiteit* als vorm, waarin de uiterst volmaakte trap van de ascese zijn uitdrukking kreeg, bekend geweest. Het verschijnsel is bestudeerd en de ontwikkeling er van gevolgd [179]. De motieven, die er toe geleid hebben, zullen van tijd tot tijd en van individu tot individu wel verschillend geweest zijn, maar vaak heeft toch het eschatologisch aspect hier een rol gespeeld. Niet beter meende men de betrekkelijkheid van dit aardse bestaan te kunnen illustreren dan door zich te onttrekken aan een van 's mensen diepste verlangens naar ontplooiing, bevestiging en geborgenheid, en af te zien van het voortbrengen van kinderen, terwijl bovendien de status van de "eenling" appelleerde aan het streven van de asceten naar "eenheid" [180]. Vooral in de ascese, die steekt achter de Thomaslitteratuur en de daaraan verwante ontwikkelingen, is aldus de continentie beleefd [181].

Ook bij Priscillianus is zowel het ascetische ideaal van de virginiteit als de motiverende functie er van aanwezig, zij het dan min of meer terloops, en zeker veel evenwichtiger dan in verschillende andere ascetische tractaten, of zelfs bij "grotere" kerkelijke leiders van zijn tijd, zoals *Ambrosius* en *Augustinus* [182]. Het opgeven van gezinsrelaties juist vanwege een volmakter christelijke levenswijze blijkt voor te komen in zijn omgeving, maar is niet verplicht [183]. Het is niet waarschijnlijk, dat dit streven in zijn groep naar zo'n volmaaktheid parallel liep met de ambitie een ambt in de gemeente te bekleden; op zich is het streven - zegt hij - echter verre van eenvoudig en het is alleen met Gods hulp bereikbaar [184]. Zeker is de beleving van de virginiteit mede gebaseerd op een grenzeloos wantrouwen ten opzichte van "caro" en "corpus" en de "werken" daarvan [185]. Wie de continentie beleeft, bereikt een uitzonderlijke maat van gelijkvormigheid met Christus [186]. Een indicatie voor de aan de virgines niet onbekende bruidsmystiek is misschien aanwezig in zijn polemieken met de Gnostici over de "masculofemina deus" [187].

Hoezeer Priscillianus de virginiteit hoogacht, blijkt misschien wel het meest uit de vergelijking in tr. 6 tussen de "materiële" ascese van het O.T. en de spirituele van het N.T., waar wellicht - niet zoals *Schatz* meent "deus noster... uterum virginalis carnis ingressus" "symbolhaft (steht) für die Askese" - maar

wel als scharnier fungeert tussen de twee economieën. *Schatz'* interpretatie in deze rukt de aandacht voor de virginiteit wel zeer explicite naar de voorgrond, hetgeen in de tekst van Priscillianus zeker niet het geval is [188]. In de ascese - zo veronderstelt hij - wordt de totale "lichamelijkheid" bestreden, en slechts één aspect er van is de seksualiteit. Men lette wel: niet omdat die in zich slecht is, maar omdat deze, bij een keuze voor de absolute volmaaktheid, in de binding aan God belemmerend kan werken. Vooral de canones 33 en 82 demonstreren dit in een zeer positieve adstructie ten aanzien van de verplichtingen van de "corpora sanctorum". Wellicht is dit echter het meest markant verwoord in één van de twee plaatsen, waarin "corpus non fornicationi sed domino" (1 Kor.6,13) fungeert: vooral in 79,22-28 wordt eigenlijk niet meer gezegd dan: asceet, leef niet voor de wereld, maar voor de Heer; daartegenover wordt in 101,24-102,1 juist door het gebruik van 1 Kor.6,13 de "concupiscentia carnalis" (101,26) misschien weer wél in de seksuele sfeer getrokken. Maar dat is dan bij alle plaatsen over de virginiteit in zo'n geprononceerde vorm een uitzondering. Over het algemeen is Priscillianus zeker niet de verkrampde voorstander van een of ander vorm van pruderie: "mundis omnia munda sint" (can. 35), varieert hij op Paulus.

Er is geen enkele reden om met *J. Fernandez Caton* aan te nemen, dat hij in het hierboven besproken slot van tr. 6 alle christenen tot afzien van het huwelijk zou hebben willen brengen [189]. Tekenend voor zijn attitude is, dat hij enerzijds Paulus' voorschriften waarin het menselijk gedrag in de man-vrouw-verhouding, of de gezinsrelatie wordt beschreven, onderschrijft; anderzijds - zoals in het preekslot van tr. 6, maar ook elders [190] - juist wijst op de betrekkelijkheid van ook deze menselijke relatie in het licht van de verhouding asceet-Christus. Maar het ideaal van de virginiteit heeft hij gekend, en - wie weet? - met velen in de vroege kerk op een of ander manier beleefd [191]. Maar opmerkelijk is, dat hij tegenover de "geïnverteerde" [192] verering van de heidense Venus niet een maagd plaatst, maar de productieve kuise "Moederkerk", waarbinnen hij naar her met Ef.4,12-13 getekende, ascetische ideaal van hemzelf en de zijnen ("nos" in 17,19) streeft. Hāār mysterieuze vruchtbaarheid weet hij natuurlijk getypeerd door de Oud-Testamentische Sara [193].

Laat er dan op verschillende plaatsen verwantschap bestaan tussen Priscillianus' geschriften en de populaire ascetische tractaatjes, wat betreft *Ep. Ps-Tit* [194], *serm. de cent.* [195], *Mon. Prol.* [196], *Vit. Hel.* [197] en *de sing. cler.* [198] is er dit grote verschil, dat de laatste verhandelingen, uitgaande van een vrees voor de lichamelijkheid en een afkeer van de seksualiteit, de virginiteit een ongeproportioneerde waarde toekennen. *Bacharius* [199] en de Anonymus van de *Consultationes Zacchaei* [200] hebben een rijp en afgewogen oordeel over sexualiteit en huwelijk, beide in positieve zin over deze menselijke waarde sprekend. Parallellen tussen Priscillianus' ideeën in deze en die van *Macarius* en de *Euchieten* zouden onderzocht moeten worden [201].

Tenslotte zij er op gewezen, dat én in *Ep. Ps-Tit.* én in *serm. de cent.* én in *de sing. cler.* én in *Vit. Hel.* Lukas 20,34-36 een rol speelt [202].

3. Het strijdmotief

In de studie van *Nagel* [203] zoekt men vergeefs naar een behandeling van het thema van de strijd als motivering van de ascese, terwijl toch reeds vanaf het begin van de christelijke literatuur de volmaakte christen als een strijder wordt beschreven [204]; en vanaf *Origenes* [205] keert in heel de ascetische literatuur dit beeld én de realistische beschrijving van deze strijd terug [206].

In het Westen vindt men het thema vanaf *Ps. Clemens*, ep. ad virg. [207], bij *Tertullianus* [208], *Cyprianus* [209], e.a. Afrikaanse auteurs [210] en bij de grote schrijvers van de 4e en 5e eeuw [211] tot aan *Sulpicius Severus* [212] en diens tijdgenoten [213].

Zo ook bij Priscillianus en soms in de aanverwante tractaatjes. Hoewel ook hier nergens een stuk van enige omvang gevonden wordt in de tractaten en de canones, dat handelt over de te voeren strijd tegen het boze als motief voor de ascese, kan men toch wijzen op enkele voor de geschiedenis van het thema niet te veronachtzamen passages bij Priscillianus. Hierboven werd reeds gesproken over "de wereld", de "vitia" en "de demon" [214] als voornaamste werk-, d.i. strijdtoneel voor de asceten. Het is echter voor Priscillianus geen strijd in het wilde weg, of alleen maar tegen deze tegenstanders. Vooral in tr. 10 blijkt dit, waar tot tweemaal toe betrekkelijk uitvoerig de cosmische en anthropologische achtergronden van de noodzakelijk te voeren strijd worden getekend [215] in termen als: "conluctantia inter se mundi et dei in nobis opera" en "universa in se vitiorum bella devincens" [216].

Hij kent de klassieke terminologie uit de geschiedenis van het thema: de wapenrusting [217], de kroon en de kampprijs [218], militia [219], pugna [220], bella [221], conluctatio [222], triumphus [223], vincere [224], evincere [225], devincere [226]; zelfs de "refuge", de vaandelvluchtige [227].

De strijd is zeker geen negatieve bezigheid; hij is gericht op de ontplooiing van de relatie van de mens naar God. Can. 38, Priscillianus' ascese "in a nutshell", is daarvan het meest lucide voorbeeld: Paulinische elementen worden zó samengevoegd, dat de zeggingskracht die van sommige Apophthegmata evenaart:

Quia iustorum militia et arma et hostes et lucta vel
pugna spiritualia sint, quorum conversatio in caelis
est, unde Christum dominum expectant.

Alle elementen van de ascese zijn bijkans bijeen: de "iusti" als asceten-perfecti; hun strijdtoneel en de wapens, die dieper liggen dan de zichtbare oppervlakte; de anticipatie van het hemelse bestaan en - het zij reeds gezegd: doel van alle ascese - de vereniging van de mens met zijn God-Christus. Deze teneur vindt men altijd, als in de tractaten het strijdthema functioneert, zelfs als de "vijand" nog zo zwart wordt getekend [228]: in deze strijd is er altijd hoop!

Was de oogst betreffende dit thema bij Priscillianus quantitatief niet zo groot, nog kleiner is deze in de *sept. ord. eccl.*, waar het eenmaal voorkomt [229]. Iets frequenter vindt men het in *Ep. Ps-Tit.* [230]. *Vit. Hel.* gebruikt het 10 maal [231]. *Serm. de cent.* [232] en vooral de *sing. cler.* [233] hebben het als een regelmatig terugkerende locus. *Bacharius* gebruikt het een enkele maal in 'de rep. lapsi' [234]; zo ook *Consult. Zacch.* [235].

4. Het boete-motief

Voor de "paenitentia" bij Priscillianus in het algemeen volstaat een verwijzing naar het reeds geciteerde en besproken artikel van *Orella*; voor het motief van de boete, om tot ascese te komen en om ascese te bedrijven, zijn daar de instructieve pagina's van *Heussi* en *Völsch* [236].

In het bijzonder komen slechts twee aspecten van de boete bij Priscillianus in aanmerking: zijn aansporingen tot de praktijken van vasten en waken.

a. *Vasten*. De praktijk van het vasten op Zondag met de hele problematiek daarrondom op het *Conc. van Zaragoza* (380) can. 2, zal elders uitvoerig besproken worden [237]. Hier interesseren alleen Priscillianus' aansporingen tot het beoefenen van de vasten als aanwijzingen voor zijn standpunt, waarom men tot ascese komt en waarom deze nodig is. Men moet dan allereerst opmerken, dat bij Priscillianus "vasten" niet bedoeld is in de zin van: ik of anderen hebben iets verkeerd gedaan en daarom moet er als genoegdoening iets vervelends gedaan worden, b.v. pijniging waarmee men zich kvelt na een of andere zonde, om die daarmee

weer goed te maken. Nog minder vanwege de onwaarde van het voedsel [238].

Paret noemt tr. 4 en 6: vastenpreken; m.n. voor tr. 4 heeft hij zeker gelijk [239]; tr. 6 behandelt in elk geval ook een "Paschaal" thema: de allegorese op de Exodus-voorschriften, maar toespelingen op het vasten ontbreken er in. Vooral tr. 4, waarin er uitdrukkelijk over gesproken wordt, verdient alle aandacht. Essentiële is de stelling, dat men boete doet om tot bekering te komen of om deze te bevestigen of deze te verdiepen [240]. Dit zegt Priscillianus tot de zondaars als een bevel (i.v.m. het afzien van het kwaad); tot de gevorderden als een verzoek (i.v.m. het nog beter willen worden) [241]. Welnu, deze algemene vorm van boete ter bekering wordt in dit tractaat verschillende malen gepreciseerd in "vasten" of zich allerlei zondigs of aangenaams onzeggen [242]. De vuistregel vindt men dan in het midden van de preek: "*abstinentes a corporalibus desideriis quae militant adversus vos in membris vestris* (1 Petr.2,11 en Jak.4,1), *ietunantes deo non in turpibus lucris*" etc. [243]. Daarop volgt de bijbelse interpretatie van het ware vasten in een grote cento: het gaat niet om de materiële daad, maar om de ware gezindheid, die achter het vasten (en dus achter de boete en de hele ascetische levenswijze) staat [244], waarna de christologische fundering en enkele andere ascetische motieven worden vermeld [245]. Cruciaal is hier, dat - natuurlijk afhankelijk van de gevorderdheid in het ascetische leven - voor elke christen-ascet dit vasten én de reden-waarom dieper en dieper beleeft kunnen worden.

Vooral omdat in deze "theorie" van de eis om te vasten in tr. 4 de doop zo'n centrale plaats inneemt: "*liberi a peccatis esse non possumus, nisi remissione baptismatis et divinae crucis redemptione salvamur*", dringt zich, zo niet de gedachte aan verwantschap dan toch die aan de overeenkomst op met de archaïsche eis, die gesteld werd aan de Syrische asceten betreffende het vasten in verband met de doop [246].

Onwaarschijnlijk en gezocht is de veronderstelling van Babut [247], dat in 58,24-59,5 naast lichamelijk vasten met "*abstinentia a corporalibus desideriis*" (1 Petr.2,11 en Jak.4,1) nu precies echtelijke abstinentie in de veertigdagen-tijd zou gevraagd worden. Hetzelfde geldt voor de constatering van J. Fernandez Caton [248], dat Priscillianus in deze passus met zijn "onthoudingsvoorschriften" zijn afkeer voor de materie en het lichaam zou recommeren tezamen met zijn afwijzen van de lichamelijke verrijzenis.

Elders in de Latijnse tractaatjes is het thema van de vasten slechts sporadisch aanwezig. *Vit.Hel.* vernoemt het tweemaal [249]. De interessante monachale combinatie van het vasten, waken én bidden vindt men in *Cons.Zacch.* 3,3 [250]. Dat de, Priscillianus goed gezinde ascet Martinus de vasten als ascese beoefende, leest men in zijn *Vita* 10,6 en 42,2 [251].

b. *Vigilare.* 's Nachts wakend bidden is een ascetische praxis, die zo oud is als de christenheid [252]. Priscillianus spreekt nergens over de praxis zelf, maar heeft wel één belangrijke passage, waarin de idee voorkomt. De expressie van een mystiek gegeven, dat voor de oudheid zeldzaam, maar voor de laat-middeleeuwse en de 16e-17e eeuwse mystiek zo vertrouwd is: de donkere nacht, is misschien bij Priscillianus te vinden [253]; het wordt nu slechts even in dit verband vermeld, maar later verder behandeld na de bespreking van de rol van de H. Geest in de opgang naar God [254].

5. Het motief van de beloning

Het loon voor de ascetische inspanningen, gefundeerd op bijbelse beloften [255], heeft natuurlijk velen tot het zich onzeggen van genoegens en gemak gebracht. *Nagel* geeft hiervan een overzicht [256].

De idee is bij Priscillianus ruimschoots aanwezig, en wel op een zeer evenwichtige wijze [257]. In het vooruitzicht wordt gesteld: "laborantibus (!) datur fructus" [258] en "gaudium hominis et Christi" [259]. Niet alleen het toekomstige bezit van Christus wordt aangekondigd. Christus nú als "deur", "weg", "bron", "spijs" én een organische eenheid met hem worden toegezegd. Dat is het inzicht, dat geopend wordt door een "propositam nobis in Christo spem" [260]. Maar ook andere vormen van beloning komen voor: de in de hemel verborgen schat [261], onsterfelijkheid [262], een onverwelkbare kroon [263]; (re-)quies [264], verrijzenis [265], het "heersen met de God-Vader en Christus" [266], het eeuwige leven zelf [267].

Evenwichtig is Priscillianus' beloningstheorie ook vanwege het feit, dat hij geen enkele exclusiviteit kent: geen beloning voor de volmaakte asceet alleen, maar voor allen, die zich met serieuze toewijding inspannen: immers "in het huis van de Vader zijn vele woningen", een motief, dat hij met de gezonde ascetische traditie gemeen heeft [268].

6. Het motief van de materiële onthechting

Met betrekking tot de leefgemeenschap van de mensen hebben de asceten vaak een houding aangenomen, die soms afwijzend, soms affirmerend was: men ontvluchtte de wereld, die als een bedreiging werd ervaren [269] óf men weidde zich - na en uit onthechting - aan de zorg voor de noden van de mensen.

Voor het laatste aspect vindt men bij Priscillianus slechts één aanwijzing: de hierboven bij het bespreken van zijn idee over de betekenis van het vasten reeds geciteerde passus, waarin hij sociale zorg voor de medemens in nood hoger stelt dan het in zich onnutte vasten (59,9-20). Ook voor een *ontvluchten van de wereld*, in de zin van anachorese, is er in de geschriften van Priscillianus geen sprake. Het gaat hem eigenlijk nooit om de materiële prestatie in de onthechting, maar om het loskomen van het wezen van de zaak inzoverre die een bedreiging voor de Godservaring kan zijn. Zelfs als hij al eens een keer de extreme evangelische eis op tafel legt: alles verlaten en God alleen beminnen [270], dan voegt hij daar aanstonds aan toe, dat deze eis wel degelijk in zijn groep gerealiseerd wordt, maar geen absolute noodzaak is voor iedereen: er zijn ook mildere vormen van christelijk leven. Hij wil daarmee duidelijk maken, dat er wel een zeer ver gevorderde vorm van onthechting is, maar dat er ook vormen bestaan waarin men niet zo ver hoeft te gaan en men toch een goed christen is: m.a.w. het feitelijk achterlaten van de normale menselijke contacten is geen hoofdzaak. Wezen is, zich de relatieve "boosheid" van "de wereld en haar verschijningsvormen" bewust te zijn en God boven alles te kiezen [271], om zich daarnaar te gedragen. Ook de andere ascetische tractaatjes spreken weinig over deze "sociale" vorm van de onthechting [272].

Meer uitgesproken is Priscillianus in zijn oordeel over de (on-)waarde van *het bezit* en over de betekenis van *de armoede*, hoewel men aanstonds moet opmerken, dat een nostalgie naar de vorm van gemeenschappelijk bezit, zoals dat in de oer-kerk beleefd en elders nagevolgd werd, ontbreekt [273]. Tegen de achtergrond van de door J. Fontaine beschreven tendens om zich aan veelde, macht, bezit, eer en ambt te onttrekken door de kampioenen van de westerse christelijke cultuur op het einde van de 4e en in de 5e eeuw, zouden uitlatingen van Priscillianus, zoals: "quamvis gloriari in his quae fuimus, non oportet" [274], en: "inanem gloriam respuentes" [275], en: "cum...sordentes saecularium actuum tenebras respuentes totos nos dedissemus deo" [276], verstaan kunnen worden als signalen van zijn eigen breuk met eigendom, status en sociale positie. Een relatie met Ausonius en diens kring zou daarop kunnen wijzen [277]. Veel meer dan een gissing is dit echter niet.

Heel geprononceerd is zijn oordeel over *besit*: het hoeft geen beletsel te zijn

om het Rijk Gods te beërven, maar degene die er aan onthecht en er dus in een of andere vorm van ontdaan is, heeft betere kansen.

Het verweer tegen de hebzucht van de Mercurius-vereerders in de 1e apologie [278] is gelardeerd met bijbelse teksten, die de armoede, en vooral de armen aanprijzen. Het fragmentarisch bewaard gebleven tr. 9 [279] laat een diepere spiritualiteit van de armoede onderkennen: na de regelrecht op het doel afgaande schets van de hoofdlijnen van de christelijke perfectie (90,3-10), wordt tegen de achtergrond daarvan de relativiteit van alle aardse zaken én de superioriteit van 's Heren woord gezet (93,10-13). En dan volgt een milde casuïstiek over de evangelische eis van de "doorgang door de nauwe poort" (Luk. 13,24 in 93,13-15). Deze regel geldt niet voor de "sancti" (93,15-16); dat zijn dus de bezitlozen: de asceten (93,15-19), hetgeen geadstrueerd wordt door bijbelse themata (93,19-94,2). Maar wel moet men de eis niet te stringent verstaan: ook de christenen die bezit hebben, de "divites" (94,2 en 3), hoeven daarom nog niet te wanhopen (94,2-9), want er zijn wegen om "geestelijk" los te komen van het bezit: "aalmoezen en een goed leven" (94,9-11). Simplismen - als men dat wil - en voorgeschilderd in een erbarmelijke taal, maar achter dat alles steekt een mild oordeel, milder dan dat van sommige athleten uit de Apophthegmata, en misschien menselijker. Onbarmhartig is Priscillianus tegenover de hebzucht [280].

Tenslotte is het hoogst belangrijk voor de studie van de ontwikkeling van de ascetische armoede, dat hij in can. 62 de Paulinische armoede-voorschriften uit 1 Tim. 6,6-8 inleidt met zijn eigen woorden: "per beatam *voluntariam* paupertatem". In hoeverre dat iets zegt over een geregelde en door voorschriften geordende beleving van deze vorm van onthechting in de kring rond hem, is moeilijk te zeggen, maar het lijkt er zeker niet door uitgesloten [281].

Concluderend kan men nu voorlopig Priscillianus' ascese aldus samenvatten: omgeven door beletselen, door wereld, "vitia" en demon opgeworpen, zijn er voor de christen verschillende motieven, waarom hij zich in zijn keuze voor een authentieke, radicale levenswijze [282] aan de onthechting zou wijden. Christus' voorbeeld en dat van de grote kampioenen nodigt hem daartoe uit. Dit opent wijde perspectieven reeds in dit leven naar de voltooiing toe van tijd en mensheid. Dat betekent wel: afzien van diepe menselijk verlangens en behoeften. Het aan te kunnen is niet alleen gave, maar ook opgave: strijd komt er aan te pas, want vijanden belagen het kamp van de christen-ascet. Wie voor de ascese gekozen heeft, zal in vasten en waken in een relativiserende opstelling tegenover de wereld en haar goederen de middelen vinden om inderdaad in ware onthechting te leven. Beloning kan een rol spelen, maar is geen doel op zich. De perfecte ascetische levensstaat is tenslotte een ideaal en zeker geen plicht voor iedere christen.

§ 2. Priscillianus' ascese. Naar een definitie

Het wordt tijd om na de lange aanloop van deze studie, waarin Priscillianus' grondideeën over God, Christus, wereld en mens in de context van enkele gelijkgezinden werden bestudeerd en waarin een aantal kenmerken van zijn ascese reeds werden opgespoord, nu te komen tot een min of meer afgerond beeld - voor zover dat nog mogelijk is - van wat hij aan ideeën bezat over de christelijke volmaaktheid en de wegen die daarheen volgens hem leidden. Minder nodig zal het nu zijn om zijn inzichten te vergelijken met die van de grote meesters van de christelijke vroomheid in de late oudheid; zij steken met kop en schouders boven hem uit en hij is voor hen geen vergelijkbare grootheid [283]; bovendien, wat er aan vergelijkbaars is, heeft Schatz reeds voortreffelijk bijeengegaderd.

Daarom zal - nadat in de vorige paragraaf gepoogd is Priscillianus' ascese te plaatsen in het algemene complex van motieven, die in de oudheid christenen tot verregaande ascetische praktijken brachten - nu in deze paragraaf gepoogd worden, te komen tot een omschrijving van het doel van de ascese, zoals hij dat zelf op zijn eigen specifieke wijze zich heeft voorgesteld. Dit zal voornamelijk gebeuren vanuit zijn eigen mededelingen: vooral hier heeft de asceet-predikant het recht "zelf gehoord te worden" [284]. Daarna zal aandacht geschonken worden aan de spaarzame gegevens die hij levert voor een ascetische methodiek, om dan tenslotte tot een omschrijving van zijn ascese te komen. Technische problemen, zoals b.v. de betekenis van "propositum", "disciplina", "sancti" als naam voor de asceten, "alienum" als technische term en allerlei ascetische praktijken onder de Spaanse asceten van de 4e eeuw, blijven hier buiten beschouwing en zullen elders behandeld worden. [285].

a. Het doel van Priscillianus' ascese

Het uiteindelijke doel van Priscillianus' ascese is Christus zelf. Men herinnere zich de dominante plaats van de God-Christus in zijn denkwereld zoals die in hfst. I hierboven werd beschreven: m.n. bemerkte men in het geboden schema van par. 3 van hfst. I, dat zijn God-Christus altijd functioneert in zijn meest wezenlijke uitspraken over de ascese [286]. Men herinnere zich wat er gezegd is over "inwoning" en "gelijkvormigheid" [287] en over "het Beeld van God in zichzelf weer opzoeken" [288]. Slechts eenmaal richt Priscillianus zich "mystiek" tot de trinitaire God zelf als bron en uiteindelijk rustpunt: in tr. 11, het zegengebed [289]. Verder is zijn denk- en leefwijze Christocentrisch, zoals de *sept. ord. eccl.* het in zijn denkkader uitdrukt: "Principium sanctitatis est Dominum Jesum Christum filium confiteri" [290]. Zelf spreekt hij over: "Operantes quod in deo (=Christo) sumus" [291] en over: "hoc quod dei est nostrum dicitur" [292].

Hoezeer hem deze God-Christus ter harte gaat, bewijzen - naast hetgeen gezegd is in Hst. I - b.v. de plaatsen waar hij hem door kettters geattaqueerd weet en hem daarom hartstochtelijk verdedigt, en vervolgens de plaatsen, waar hij hem als laatste doel van zijn leven belijdt [293]. Dat hij hierin in de eerste plaats de "practicus" is, de leider van de te verdedigen groep asceten en de predikant van de gemeente, bewijst het verschil met b.v. *DTEC*, dat trinitarisch en christologisch veel speculatiever en pas op het einde "Priscilliaans" praktisch wordt, én het verschil met de overspannen christologie van *Ep. Ps-Tit.* en *Vit. Hel.*, waarin de Christus-binding (zo die al reëel zou zijn) slechts bereikbaar is voor een "happy few". Bij Priscillianus ligt dat anders. Hij wijst de gemeente zeer concreet en realistisch de "weg" van het "vita christiana" aan [294] en verzuimt niet de obstakels aan te wijzen die op deze weg het bereiken van het einddoel zullen bemoeilijken of zelfs verhinderen [295]. Tussen de obstakels door loopt de veilige weg naar de éne Christus en - zijn spiegelbeeld! - de éne volmaakte mens [296].

Deze veilige weg is a.h.w. een "rechtsomkeert": "estote tales quales nos pater deus fecit", waarbij natuurlijk bekend verondersteld wordt, dat Christus-Woord oerbeeld én oorzaak van de schepping is [297]. Daarom is hij ook de enige waar toe en vaarlangs de mens moet en kan terugkeren [298]. Zijn hartstochtelijke variatie op Paulus: "nobis vivere Christus est, vita Christus est, *fides* Christus est" staat niet voor niets in de context van een afwijzing van de pagane religie en van een affirmatie van de verlossing door het bloed van Christus én de onvervreembare participatie van de mens daaraan [299].

Vast staat, dat Priscillianus' ascese, zoals zijn hele denkwereld (niet Pan-christistisch) [300], maar christologisch of christocentrisch is. In hoeverre hier een mystieke Christus-ervaring achter schuilt, zal onderzocht worden in par. 3.

De nauwe verbinding tussen doop en opdracht tot ascese heeft natuurlijk wel alles met deze christocentriciteit te maken. Het is vooreerst in de boodschap van het christendom een onvervangbaar gegeven: wie gedoopt is, heeft Christus aangedaan met alle daaraan verbonden consequenties [301]. En vervolgens heeft deze verbinding een traditie, die tot in de vroegste lagen van de geschiedenis van de christelijke ascese teruggaat [302].

Er zijn nu drie, voor Priscillianus' doel van de ascese zeer kenmerkende thema's, waarin de christocentrische doelstelling een verdere uitwerking en omschrijving krijgt: "(re-)quies", "libertas" en "unitas". Hoewel men deze thema's ook elders in de ascetische literatuur vindt, kan men toch volhouden, dat ze nu juist voor Priscillianus' ascese kenmerkend zijn. Hierover volgen nu enkele notities.

1. De door de ascetische levenswijze te bereiken "rust" (ἀνάσσις, quies of requies), eventueel onder het beeld van de "Sabbat" (Gen. 2,1-3), is een constante in de vroegchristelijke (ascetische) literatuur [303]. Men vindt de idee b.v. in *Acta Joh.* [304], *Ev. Ver.* [305], bij de Elchassieten [306], *Acta Thom.* [307], *Ev. Thom.* [308], *Clémens van Alexandrië* [309], *Origenes* [310], *Acta Archelai* [311], *Apophthegmata* [312], *Macarius* [313], *Hilarius van Poitiers* [314], *Ambrosius* [315], *Augustinus* [316], *Paulinus van Nola* [317] en *Gregorius Magnus* [318]; hier en daar in de verwantetractaatjes [319] en bij Priscillianus zelf.

Het is hier niet de plaats om het woord en de idee "quies" philologisch te ontleden en te volgen; voldoende zij hier voor het juiste begrip er van bij Priscillianus één onderscheid te maken: er is n.l. een positief en een negatief aspect aan de "quies". De rust als ἀνάσσις: het streven van de mens om door training los te komen van alle passie en zonde; én het genieten van het effect van dat streven: het opgenomen zijn in de daaruit voortkomende rust.

In beide betekenissen komen het woord én de idee bij Priscillianus voor. Bij het bespreken van de bestrijding van de "vitia" is hierboven reeds voldoende gezegd, om aan te tonen, dat de "negatieve" ἀνάσσις bij Priscillianus aanwezig is; verder heeft *Schatz* hem wat dit aspect betreft reeds voldoende in het perspectief van de geschiedkundige ontwikkeling geplaatst [320], vooral n.a.v. de locus 76,1-5 [321]. Van de negen maal, dat Priscillianus het woord "(re-)quies" gebruikt is dat vijf maal in deze betekenis van "Vorstufe" van de te genieten rust [322]. Over de techniek om tot de "quies" te komen wordt in de tractaten veel in het algemeen (bestrijden van wereld, "vitia" en demon) en weinig in detail gezegd.

Belangrijker is de positieve betekenis van "quies", dat viermaal in deze zin wordt gebruikt [323]. Tweemaal wordt "expressis verbis" de relatie van deze rust met Christus aangegeven: "in Christo" [324] en "per Jesum Christum" [325]; ook eenmaal de relatie met de schepper, maar zowel de gedachte, dat de God van de schepping schept in en door het Woord, de Zoon, d.i. in en door Jesus Christus, als de constatering van de relatie "in Christo" van daarjuist in hetzelfde tr. 6, rechtvaardigen de conclusie, dat ook in 65,21-23, en vooral in 66,2-3, de relatie tussen de "rust" en "Christus-deus-creator" aanwezig is.

Het eschatologische element in de "quies" komt tweemaal tot uiting in de zinspeling op de rust in Abrahams schoot [326]. Tweemaal duidt "quies" op het persoonlijk vinden van de rust in Priscillianus' leven zelf: na zijn bekering tot de "pax catholica" [327]. De betekenis van "requies" in tr. 6 als Sabbat-voltooiing na de schepping en de parallellen daarvan, zo men wil: de exemplarische afspiegeling in de asceet, werd reeds hierboven in Hst. 2 besproken [328]. "Quieti" in 35,14-15 lijkt op het eerste gezicht niet zo belangrijk: bij een kerkkruzie in Mérida, waar men op de vuist ging, rond het conflict tussen Priscillianus' asceten en Hydatius van Mérida, maakt hij onderscheid tussen "nocentes" (ruziemakers) en "quieti" (vredigen, vredebrengers); wel is belangrijk, dat hij en de zijnen, de asceten, zich toch maar "quieti" noemen.

Men kan t.a.v. de "rust" zeggen, dat Priscillianus als doel van zijn ascese ziet: volmaakt herstel en voltooiing van het oorspronkelijke, bij de schepping bedoelde mensbeeld (tr. 5); oerbeeld én uiteindelijke gestalte daarvan is Christus; in het bereiken van de "rust" zijn twee fasen: een opent zich bij de doop als intrede in de "pax catholica"; de andere, de definitieve, hoewel reeds ten dele aanwezige rust in de "schoot van Abraham", bijbels beeld voor de te bereiken en bereikbare verlossing. Deze rust is voor de mens in dit leven nog geen veilig bezit; het is een hoopvolle verwachting, dat het ijveren er voor steeds meer zal overgaan naar een definitief genieten. De rust kan echter ook verstoord worden, maar ook weer door Gods barmhartigheid hersteld [329]. Mogelijk staat tenslotte tegenover de rust van de ascese de "circumversura mundi ideest perfediae terra (vincatur!)" [330].

2. Het lijkt alsof het onderzoek naar het thema van de menselijke *vrijheid*, tweede, specifiek Priscillianse omschrijving van het doel van de ascese, én de geschiedenis en de ontwikkeling er van in de christelijke oudheid tot aan de controverse tussen Augustinus en Pelagius, rechtstreeks nazaat van ascetisch en monachaal optimisme, t.a.v. de mogelijkheden van de menselijke wil, een achtergebleven gebied is. Voor patrologisch onderzoek ligt hier wellicht een groot terrein braak [311].

Naast een enkele verwijzing naar de aanwezigheid van het thema elders [332], moet men zich - op straffe anders een onontgonnen terrein eerst te moeten bewerken - nu tevreden stellen met het signaleren van Priscillianus', overigens niet oninteressante en niet geheel onbelangrijke gedachten over vrijheid of be-vrijding als doel van zijn ascese.

Zonder in een dualisme te vervallen [333] maakt Priscillianus een scherp onderscheid tussen de onvrijheid buiten God en zijn "orde" én de vrijheid van hem, die voor God heeft gekozen en in hem leeft. Buiten God is "captivitas" en "timor" [334]; daarover bestaat bij hem geen enkele twijfel. Genuanceerder is hij tegenover de "vrijheid aan de kant van God". Men bedenke wel, dat hij weer nergens een uiteenzetting geeft over zijn ideeën van vrijheid, maar deze enkel terloops hanteert. Hij weet b.v. van keuze-vrijheid en kent de begrensaheden daarvan [335]; voor veel zaken kan de mens 'ja of nee' kiezen. Maar sommige zaken worden hem gegeven en niet door hem gekozen; zo zegt hij: "Scribura dei res solida est, res vera et nec ab homine electa" [336]. Dan is daar de onderworpenheid van de mens aan zijn, overigens vrije wil; zowel de gevaren daarvan kent hij als de psychologie daarvan [337]. Scherp constateert hij de onmogelijkheid van de mens, om moreel vrij te zijn zonder de kracht van de verlossing in de doop [338]. En problematisch is voor hem de tegenstelling: goddelijke vrijheid in Christus en diens on-vrijheid, die hij moest doorleven in zijn doodstrijd in Gethsemane [339]. Grootste paradoxale vrijheid voor de mens ligt bij Priscillianus in "ad obaudiendum nos fidei", ook al wordt men daartoe door God gedrongen; reden is, dat dan alle grond voor vrees is weggenomen: dood of leven, heden of toekomst "omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem dei" [340]; de weg voor de mens naar God staat dan open: "*fides nostra iter tendens ad deum libera sit*" [341].

Vanhieruit zijn drie belangrijke passages te verstaan: 88,14-18 (+ 82,14); 54,25-55,14 en 97,9-10. In de eerste passage, slot van de allegorische preek op Ps. 1 over de volmaakte mens, wordt in een zeer geladen tractus (88,6-18) en met een aanduiding, dat de predikant een profetische uitspraak doet (88,6-8) de hele inhoud van de preek gestuwd naar de constatering en de bevestiging van de Paulinische vrijheid in Rom.6,20-21: "apostolus ad libertatem iustitiae nos excitans" [342].

De tweede passus over de vrijheid heeft alles te maken met Priscillianus' opvatting over de profetie, Schrift en charismatische verkondiging, en zal vandaar-

uit later nauwkeuriger worden gezien. Nu kan gezegd worden in dit verband, dat de 'apologeet' uitgaande van w  r de Paulinische vrijheid (1 Tess.5,19-20), om de geestesgave en de profetie een ruimte te geven, uitdrukkelijk zijn standpunt baseert op een bewustzijn van fundamentele vrijheid in Christus: "ubi libertas ibi Christus" (vgl. 2 Kor.3,17), die niet tot libertinisme leidt, maar juist tot groter zorgzaamheid voor Gods Woord [343]. Dit laatste stelt hij uitdrukkelijk vast tegenover degenen, die zijn pleidooi voor het - verstandig - gebruik van de apocryphen niet (willen) begrijpen.

De laatste passage, een exclamatie (*libera...voce clamare*: 97,9-10) over de "salvatus in Christo homo", bevindt zich ook in een enthousiaste context, waarin Priscillianus op Ps. 59(60)3 allegoriseert, zich vervolgens beroept op het feit, dat door het Psalmvers "ultra naturalis intelligentia sensum mens ad deum conversa provehitur et unicuique intelligenti se incorruptae beatitudinis per haec campus aperitur" (97,5-8) en tenslotte vanuit de verworven vrijheid (97,9-10) komt tot de Paulinische uitroep, dat zelfs de prikkel en de overwinning van de dood is weggenomen: een vrijheid in een perspectief over de dood heen (1 Kor. 15,55 in 97,10-11).

De vraag kan blijven staan, of hij zelf deze vrijheid ook uitdrukkelijk met de ascese in verband gebracht heeft. Vooreerst moet men dan daarop zeggen, dat m.n. in de zojuist besproken passages o.a. deze "ascetische" uitspraken voorkomen: "apostolus...peccati in nobis redarguens" (88,14-15) en "repudiatis omnibus quorum finis mors est" (vgl. Rom.6,21 in 97,1) en in de andere passage juist de profetie besproken wordt, die zozeer verbonden is met Priscillianus' ascetische levenswijze [344]. Vervolgens zijn het nu juist "fides" en "iter" [345], die voor de vrijheid, beter: de bevrijding, de opening maken, want de bevrijding is samenspel tussen Gods werken [346] enerzijds en 's mensen poging anderzijds om zich voor de vrijheid te disponeren: de ascese.

3. Over de *eenheid* als idee bij Priscillianus werd in de vorige hoofdstukken reeds gesproken [347]. Voldoende zij hier, samenvattend, te wijzen op het volgende: Neo-platoonse elementen [348], in samenhang met gegevens uit de christelijke traditie [349]   n de voorkeur van de westerse christenheid om God als één(heid) te zien en te beleven [350]   n de projectie van dit alles op de eigen levenssituatie doet de Latijnse asceten doorgaans de volmaaktheid zien als een "eenheid", en de volmaakte mens als "de   ne en onverdeelde" [351]; d.w.z. Christus - want die is in de tekst bedoeld - wordt als ideaalbeeld voor alle asceten aangeduid als ontstegen in deze eenheid aan alle boosheid (= verdeeldheid) en alleen God toegewend. Ascese is daarmee voor Priscillianus: de strijd tegen "veelheid" en verdeeldheid, waardoor men kan komen tot de realisering van het ideaal: een eenheid naar het patroon van Christus zelf.

b. Priscillianus' *methode*

Wie de tractaten en de canones van Priscillianus ter hand zou nemen als een handleiding voor het leiden van een ascetisch leven, zoals men dat b.v. met Augustinus' *Enchiridion ad Laurentium* zou kunnen doen, komt bedrogen uit, vooral als men zeer concrete levensregels zou verwachten. Deze teksten zijn gelegenhedsgeschriften en geen van hen heeft bovendien de pretentie een ascetische theorie met een daaraan verbonden collectie voorschriften te bieden. Een asceet is er aan het woord over zijn groep en de ideeën die er in leven; hij preekt over verschillende Schriftuurlijke themata (Genesis, Exodus, Psalmen); een asceet is in tr. 11, vaarschijnlijk met zijn groep, aan het bidden; een asceet, tevens Paulus-kenner, maakt een handzame samenvatting van de Paulijnse ideeën. Maar nergens geeft hij een aaneensluitende methodische verhandeling.

Schatz heeft de verdienste Priscillianus' verwantschap met de grote ascetische "topics" zoals: ἀπάθεια, ἀναμαρτία, ἀπόταξις en τελείωσις te hebben aangetoond. Hieraan is voor de hoofdzaken niets toe te voegen; niemand liet zo duidelijk Priscillianus' plaats zien in de ontwikkeling van de ascetische praxis. Het enige bezwaar, dat men tegen zijn studie zou kunnen inbrengen is, dat die te zeer grote lijnen trekt en te weinig rekening houdt met kleine, soms verborgen details, die toch wel iets kunnen zeggen over Priscillianus' invulling van het grote "ascetische" kader. Dit bijeen te brengen is de taak van dit onderdeel van deze paragraaf. Er zal gewezen worden op enkele "negatieve" en enkele "positieve" richtlijnen, die Priscillianus geeft: vervolgens zullen enkele saillante passages worden geanalyseerd ter illustratie en tenslotte zal iets worden gezegd over de gradaties in de verschillende fases, waarin zich de ontwikkeling van een asceet kan bevinden. Dat de stap van motief, om tot een ascetische levenshouding te komen, naar het methodisch handelen maar klein is, hoeft geen betoog: wie b.v. asceet wordt om Christus na te volgen, zal zich ook met overleg en stelselmatig toeleggen op deze navolging. Daarom zij hier verwezen naar hetgeen reeds gezegd is over de motieven, die bij Priscillianus tot ascese leiden [352].

1. Zeer genuanceerde *directieven* geeft Priscillianus hoegenaamd niet; de raad in zijn apologieën en vooral in zijn preken komt veelal neer op: men moet het goede doen en het kwade laten. Als hij concreet is, is hij gedecideerd en soms zelfs - als het eisen aan de groep gesteld betreft - rigoreus. Maar nooit gaat hij verder dan de strikt evangelische eisen, die voor de volmaaktheid worden gesteld: het opgeven van de familieband, afzien van eer en bezit en enkele voorschriften betreffende een sobere voeding; daarnaast kan men in de kern van zijn groep het door Priscillianus gestimuleerde streven signaleren, om zich door ascese te prepareren op de kerkelijke bediening [353].

Toch kan men tussen de regels door lezen, dat hij enige methodische aanwijzingen geeft, die aansluiten bij zijn ideeën over God, wereld en mens, en die dieper gaan dan slordige realia. Ze vallen uiteen in "negatieve" en "positieve" opdrachten. Het zal geen verwondering wekken, als blijkt, dat het merendeel van zijn directieven "negatief" is. De asceet is immers een strijder *tegen* de "elementa, vitia, saeculum, potetates" etc.. Zulke opdrachten zijn vrijwel altijd vervat in een zelfde, weinig variërende formule, die ongeveer 40 maal in de tractaten terugkeert: het boze elimineren. De variaties op "het boze" werden in Hst. II voldoende bestudeerd. De variaties op "elimineren" zijn: "repudiare" [345], waarvoor Christus de methode aantoonde [355], "respuere" [356], "relinquere" [357], "damnare" [358], "reicere" [359], "distruere" [360], "occidere" [361], "despicere" [362], "abstinere" [363], "(de-)vincere" [364]: een reeks die men gemakkelijk zal terugvinden bij een predikant, die nogal zwaar tilt aan de aardse gebondenheid van de, daarvan te bevrijden mens.

Priscillianus doordreunend gehamer op de betrekkelijkheid van alle geschapenheid en op de zondigheid in en rondom de mens zou onsympathiek, en wat erger is: onchristelijk zijn, als daar niet veel "positiefs" tegenover stond: zijn raad voor de aanpak van de "belemmerende" factoren én de perspectieven, die zich bij zo'n aanpak openen. Als zijn terminologie aan deze zijde van zijn complex raadgevingen minder uitgebreid is dan daarjuist, dan betekent dat nog niet dat zijn raad minder waardevol zou zijn; integendeel: kwalitatief wegen zijn eisen, adviezen en vooruitzichten hier heel wat zwaarder. Van de 7 maal, dat hij "castificare" gebruikt, is dat 4 maal uitgesproken in het vooruitzicht van de realisering van de menselijke maat in de "perfecti boni gloria" [365] of van de volmaakte nieuwe mens [366]. Eenmaal is het Christus zelf weer, die aantoonde door zijn eigen God-menselijke existentie (71,2), hoe het uitzuiveringsproces van lichaam en ziel een uiterst opbouwende, en zeker geen negatieve fase is in de bestaanswijze van de asceet [367]. Het ligt immers enerzijds in de schep-

pingsorde vast, dat "mundi opus et terrenae materiae naturam *castificata* caro vinceret" [368]; anderzijds opent de "castificatio" het perspectief "ne homo extra unum deum velut deum vellet" [369]: de juiste ordening op God. "Castigare", bijna even vaak (6 maal) gebruikt, heeft vrijwel dezelfde betekenis: het is op dezelfde "elementen" gericht, heeft dezelfde relatie tot de "perfectio" [370] en het is ook weer Christus die het voordoet [371].

Nog positiever zijn "sanctificare" en "consecrare". Beide woorden moeten betekenen: een zich zonder voorbehoud binden ofwel aan de on-god(en) [372], ofwel aan de God-Christus. In de laatste betekenis vermeldt Priscillianus eenmaal bij "(homo) qui se sanctificat deo" het resultaat: hij zal God in zijn binnenste horen [373]; een ander maal is het woord "sanctificare" bijna een technische term, n.l. in de "definitie" uit het begin van deze studie: "sanctificati hominis iter" [374]. "Consecrare" staat eenmaal in een zeer belangrijke context, waar - na een uitweiding over de Paulinische "twee wetten" en de "twee beelden" (98,8-16) - samen worden aangetroffen: 1) "divinum genus" (98,16) [375], 2) "terrena despicere" (98,17: de negatieve fase!), 3) "sequens Christum" (98,17: de navolging) en 4) "in caelestes se glorias consecrare" (98,17-18: de positieve fase in de techniek van de ascese, gezien vanuit een eschatologisch perspectief).

Dichtbij het resultaat van de positieve fase komt: "clarificare". Juist na zijn uiteenzetting over de ascese-van-den-beginne-af (65,18-27) in tr. 5, schildert Priscillianus het resultaat van de rijpe ascese: de vrije mens (65,27-28), die het beeld en de gelijkenis van God draagt (65,28-66,1) en die "*clarificatus* in corpore", "templum fit domini" (66,1-2: beeld voor- en realisering (nu reeds) van de volmaakte "quies-Sabbat".

Noch de weg van de techniek, noch het resultaat er van worden de mens in de schoot geworpen: zoals Christus moet de asceet door het lijden gaan: "commori" [376], "compaginatio" [377], "consepeliri" [378], "complantare" [379], "consimulare" [380]; maar ook het resultaat: "convivificare" [381], alle zijn voor Priscillianus bekende begrippen. Zoals Christus moet de mens gebroken worden: de pijnlijke keuze maken (én realiseren) vóór of tegen het boze; tegen of vóór God: "ipse se *dividens*" [382], en: "repudiare quae carnis sunt et *eligere* quae spiritus" [383].

2. *Enkele passages.* Voor wie zou willen proeven aan de wijze, waarop Priscillianus zijn toehoorders instrueert, worden hier drie van de meest praktische passages aangewezen: 67,18-68,9; 73,11-74,8 en 82,14-83,17 [384]. Het bovenstaande kan door deze lezing verduidelijkt worden en aandacht zou gewekt kunnen worden voor de perspectieven, die Priscillianus' fingerwijzingen bieden. Om de lezing van de niet altijd even heldere teksten te vergemakkelijken volgt hier een analyse:

67,18-68,9:

- 67,1-19: qui haec in operibus Christi agit = de ascese.
- 67,19-21: een (niet volgehouden) aanzet tot beschrijving van de geleidelijkheid in de opgang in de ascese:
 - 67,19-20: 1) "dag van de heer" worden (even tevoren beschreven in 67,16-18: castigare!).
 - 67,20-21: 2) de geboden naleven.
- 67,21-24: functie van de relatie met de Schrift.
- 67,24-68,9: de resultaten (*τελειωσις*) in vier beelden:
 - 1) gloria perfectae septimanae (volmaakte schepping)
 - 2) reformans in se ecclesiam dei (= in- en uitwendig assimileren aan de kerk van Christus)

- 3) wedergeboorte
- 4) geanticipeerde voltooiing van de verlossing (Sabbat-quies).

73,3-74,8:

- 73,3-11: respect voor de lichamelijkheid (4-5), niettemin is "castigatio" noodzakelijk (11), dan ontstaat ruimte voor "divinum genus" (7).
- 73,11-18: afbraak van de "elementen", parallel aan Christus' dood als offerlam.
- 73,18-74,8: uitwerking van de gelijkvormigheid aan Christus' lijden in een Paulinische cento.

82,14-83,7:

- 82,14-19: het juiste inzicht in het Christus-mysterie
- 82,19: nodigt uit tot zo diep mogelijk contact: "tali habitatori domicilium praeparemus".
- 83,1-2: praktische consequenties (waarschijnlijk een greep uit vele mogelijkheden):
 - opgeven van eerzucht
 - afzien van begeerte
 - aflaten van hebzucht.
- 83,2-7: realisering van het diepste contact (in eschatologisch perspectief: 83,2-3): Gods inwoning in de mens.

Wie bovenstaande teksten, als voorbeelden genomen uit het geheel van de tractaten, heeft gezien, zal moeten toegeven, dat er bezwaren zijn verbonden aan het uiteenrafelen van Priscillianus' ideeën over de ascese. Doel, motief en middel liggen bij hem zo ongenueanceerd dicht bijeen, dat een analyse hem vaak onrecht aandoet. Niettemin is hierboven getracht enige orde - noodzakelijk als men tot inzicht wil komen - aan te brengen in de veelheid van ideeën bij deze practicus-predikant. Rest nu nog één onderwerp uit zijn "methode", dat het klaarst van al naar voren komt: zijn opvattingen over de verschillende niveau's in de ascese.

3. *Gradaties* in de ascese. Er is een groot verschil tussen enerzijds de rigoristische "encrateia" van rand-christelijke groeperingen en de exclusivistische volmaathedsverplichtingen van de Manichaeën en anderzijds Priscillianus' gematigde, niettemin voor zijn groep radicale christelijke ascese. Lang niet alles betreffende de oorsprong en de ontwikkeling van het enkratisme is onderzocht of bekend, maar zeker zijn er sporen van te vinden tot in de vroegste dagen van het christendom [385] en in het latere Jodenchristendom. Zeer exclusivistische eisen, m.n. wat betreft het afzien van het huwelijk door elke christen, hebben niet alleen een sterke invloed, maar ook een betrekkelijk lange levensduur gekend in de Syropalestinensische kerk [386]. Duidelijke sporen er van zijn te vinden in apocryphe Apostelacten [387]. Irenaeus, Clemens van Alexandrië en Eusebius van Caesarea berichten over groepen extreme asceten, wier extravagantie niet zozeer bestond uit in hun (te) ver gaande eisen m.b.t. voeding, kleding, behuizing, bezit en sexualiteit, of in een, niet met het christendom in overeenstemming te brengen, pessimistische leer als basis voor hun gedrag, maar in het feit, dat zij alleen voor diegenen, die hun verregaand ascetisme in praktijk brachten, de kwalificatie van ware christenen opeisten en hén alleen het heil toezegden.

In de 2e eeuw moet er rond Tatianus een sterke enkratistische stroming geleefd hebben, die in het Westen niet (meer?) verdragen, maar in Syrië geaccepteerd kon

worden [388]. In de 3e eeuw zijn er in Oost en West uitlopers of oplevingen te constateren van dit encratisme [389]. Zeker hebben ook in de voorgeschiedenis en in de vroege ontwikkeling van het monachisme overspannen ascetische eisen een rol gespeeld [390]. In de 4e eeuw, waarschijnlijk vanwege de gelijkenis met de Manichaeën en ook wel uit de afgunst van de hiërarchie, verdroeg men in de kerk en in het Rijk geen ascetische ontsporingen meer [391]. En het is niet onmogelijk, dat asceten van goede wil het bestaan zuur of onmogelijk werd gemaakt, omdat men hen al te snel van encratisme verdacht [392]. Vrijwel zeker leefde van de andere kant een mixtum van extreem ascetische tendenzen en Manichaeïsche ongezonde elementen voort in een Westerse stroming die - haar naam ontleend aan de bisschop van Avila na het proces en de moord in Trier - het latere Priscillianisme werd genoemd [393]. Ook het Messalianisme heeft in het Oosten invloeden vanuit de encrateia ondervonden [394].

De exclusieve eisen, waaraan de Manichaeïsche "perfecti" onderworpen waren, behoeven hier niet verder uiteengezet te worden, temeer daar de absoluut-dualistische achtergrond, waaruit deze naar voren komen, diametraal tegenover het christelijk denkpatroon van Priscillianus staat. Wie hun eisen en de vaak bizarre aankleding er van (voedselvoorschriften en biechtformules) wil vernemen, kan terecht in de literatuur [395].

Bij Priscillianus is er geen spoor van encrateia; niet alleen omdat hij geen enkele, door de encratiëten doorgegaans gestelde eis naar voren brengt, maar vooral omdat hij juist de positieve waarde van de geleidelijke opgang naar de perfectie meerdere malen uitspreekt en in verband daarmee de beginners, en zelfs de "falers" niet geringer acht dan degenen, die in zekere mate het ideaal bereiken.

Zijn ascese is zeker radicaal; tegenover het "boze" is hij intolerant; deze wereld en de mens met zijn "vitia" worden gewantrouwd; de cosmos is met zijn "machten" geen, God en mens vriendelijk gezinde ruimte, en de demon is een constant gevaar. Tegen die achtergrond is het duidelijk, dat voor sommigen het beleven van zeer radicale eisen goed kan zijn. Priscillianus volgt in dat geval Paulus' raadgevingen (can. 35: voedselvoorschriften) en laat niet na, de reden er voor daarbij te voegen (can. 36): het loskomen van het kwaad. En wat belangrijker is, weer met Paulus, verbiedt hij deze "volmaakten" zich hoger te achten dan anderen, die er niet toe in staat zijn (can. 35: "aliqui" en "nec iudicari ab aliis debeat nec ipsi alios iudicare"). Daarmee raakt hij een probleem dat zo oud is als de kerk: de spanning tussen de asceten en de "gevone" kerk-leden en hun leiders [396]. Hij heeft het probleem aan den lijve ondervonden.

Dat de ascese deze radicale breuk eist, demonstreren de tractaten en de canones vrijwel op elke bladzijde, en toch gaat hun schrijver nergens verder dan de evangelische eis: "Wie iemand anders meer bemint dan God 'kan zijn leerling niet zijn'" (Luk. 14,26 vgl.). Zijn eigen "bekeringsgeschiedenis" getuigt van zijn wil om deze radicaliteit te beleven [397], maar tegenover anderen toont hij zich mild: wij hebben van de ene kant nooit christenen van de hoogste evangelische volmaaktheid willen afhouden, - zegt hij [398] - maar van de andere kant ook nooit iemand veroordeeld, als hij niet tot die hoogste top was geraakt en zich nog op een tweede of derde plan bevond. En zijn argument is: Joh. 14,2: in het huis van de Vader zijn immers vele woningen!

Radicaliteit - zou men kunnen zeggen - t.a.v. het boze te verwerpen; mildheid t.a.v. de weg naar het ideaal toe. Hoe deze gradaties er in de praktijk uitzien, werd hierboven beschreven aan de hand van de conclusie van tr. 5 [399]. In zijn groep hebben - overeenkomstig het voor de Oudheid niet ongewone elite-ondscheiding, zoals bij de Gnostici de "pneumatici", de "psychici" en de "physici" (of hylici), en bij de Manichaeën de "perfecti" en de "auditores" - wel enkele nuances bestaan; zelf wijst Priscillianus op onderscheiden niveau's in bereikte volmaaktheid, hoewel aanduidingen als: "inchoantes" (58,9) en "paenitens"

(58,18), "catechumenus" (58,19) en "inperiti" (56,6-7) nauwelijks als speciaal voor zijn groep te reserveren rubriceringen kan opvatten [400]. Wel hanteert hij zeer concreet het onderscheid bij zijn adviezen t.a.v. hen die al dan niet zich volledig onthecht hebben aan geld en goederen [401].

Hoe kon hij anders dan mild zijn: God zelf - zegt hij tweemaal met dezelfde formule, waarbij hij eenmaal een uitvoerige uitleg voegt - is mild en bereidt de weg naar het volmaakte langzaam voor en houdt rekening met het menselijke onvermogen. En juist als hij zich het meest "mystiek" en poëtisch uit over God, beter: zich tot God richt, weet hij dat - ook al is er maar één doorgang op 's mensen weg naar de bronnelijke God [402] - allen "*ex diversis vocationum viis* in tabernaculum tuum tend(er)ent" [403].

3. Een definitie?

In vele handboeken, lexica en monographieën zal men definities kunnen vinden van het verschijnsel "ascese" [404]. Hierboven werd er reeds op gewezen, dat alleen al de vele vormen, waarin ascese werd bedreven binnen de geschiedenis van het christendom, weinig anders kunnen doen verwachten. Het is de vraag of men nu, kost wat kost, de leer over het streven naar volmaakt christen-zijn, zoals men die in Priscillianus' tractaten en canones neergelegd vindt, zoals *Schatz* die in de voortgang van de ontwikkeling van betrekkelijk ongeordend ascetisme naar gekanaliseerd monachisme plaatste [405], en zoals die in de paginæ hierboven uit de teksten zelf werd ontleed en beschreven met vermelding van "dogmatische" achtergronden en contemporaine of verwante parallellen, moet gaan passen in het kader van een definitie. Het zou geen verwondering wekken, als men op vrijwel elke pagina - bizarre excursen over de "fera" in tr. 1 uitgezonderd - van Priscillianus' geschriften elementen zou kunnen terugvinden, die passen in elke gegeven, redelijk verantwoorde definitie; en omgekeerd, dat elke omschrijving van ascese wel op één of andere manier Priscillianus' bedoelingen zou kunnen weergeven.

Wie b.v. de uitstekende definitie van *F.L. Cross* [406] leest, die hij - zeer verstandig - pas geeft ná zij geserreerde historisch exposé, zal geen moeite hebben grote delen van de hierboven bestudeerde leer van Priscillianus terug te vinden, soms zelf woordelijk (b.v. het gebruik van 1 Joh. 2,16 in CSEL 18, 94,16 en 99,17): 1) ascese is een strijd tegen menselijke tekorten; 2) het is m.n. een navolging van Christus, vooral zijn lijden; 3) het is een uitboeting van eigen zonden (een gegeven dat nog het zwakst bij hem aanwezig is); 4) het ontspringt aan de liefde tot God en staat consequent in dienst van die, door alles heen te beleven liefde; 5) het is geen doel op zich, maar zoekt de vereniging met God.

Natuurlijk zullen de accenten verschillen. Zo kan men aanstonds constateren, dat Priscillianus geen "theorie" heeft over de liefde tot God (4 bij Cross), er zelfs betrekkelijk weinig over spreekt [407]. Maar wie zijn gegrepenheid door God-Christus vernomen heeft uit wat hij over hem zegt, weet, dat deze liefde wel degelijk aanwezig is. Ook het boete-karakter is bij hem weinig uitgebouwd (3 bij Cross), hetgeen zelfs in zekere zin in zijn voordeel zou kunnen uitvallen. Daartegenover zijn het strijdmotief (1) en de navolging (2) en het verlangen naar een-wording (5), m.n. uitgedrukt in zijn idee over het "terugvinden van het oer-beeld" [408] en het best verwoord in tr. 11 [409], weer zonder enige moeite bij hem terug te vinden.

Aldus zou men Priscillianus' leer kunnen toetsen aan vele definities. Zelfs al koos men de beste, als dat mogelijk was, dan nog stond men voor een, waarschijnlijk zelfs weinig vruchtbare en tijdrovende bezigheid. Vandaar dat er hier van wordt afgezien en eerder, min of meer afsluitend, gepoogd wordt om, in zijn eigen terminologie, vanuit een zekere affiniteit met de teksten, slechts een omschrijving te geven van de wezenlijke elementen van Priscillianus' ascese. Veel

van wat hierboven onderzocht, vermoed, gezegd en geformuleerd is [410], zal men daarin kunnen terugvinden. Een onvermijdelijkheid, wil deze studie enigszins vruchtbaar zijn geweest.

Priscillianus baseert zijn leer over het volmaakte christelijke leven vooreerst op een zeer persoonlijk Godsbeeld, dat voor hem gestalte krijgt in de éne God-Christus, met wie hij in een constante eenheid wil leven en groeien; vervolgens op een, in zijn ogen gerechtvaardigd wantrouwen t.a.v. de wereld, waarin de mens leeft, t.a.v. de machten die daarin werken én t.a.v. de mens zelf met zijn "vitia". Geloof en vertrouwen in God-Christus en het verlangen naar hem doen hem de strijd aanbinden met de tegenwerkende krachten. Bij deze twee peilers zijn te voegen: zijn nog later nader uit te werken opvatting over de kracht van Gods woord in de Schrift en van het charismatische, profetische woord [411] én zijn bewustzijn van de plaats van de christen-asceet in de gemeenschap, de ecclesia [412].

De terminologie, die Priscillianus hanteert bij het verwoorden van zijn ideeën over de ascese en de motieven, die volgens hem daartoe leiden, sluiten in grote lijnen aan bij het gebruikelijke ascetische spraakgebruik en de opvattingen van de asceten. De zeer specifieke wijze waarop hijzelf het doel van zijn onthechting aan de boosheid in de wereld en in de mens terwille van zijn God-Christus en de vereniging met hem, omschrijft kan men samenvatten in drie grote themata: quies, libertas en unitas. De spaarzame praktische directieven, die hij geeft, sluiten - waar zij bedoeld zijn voor directe volgelingen - aan bij de strenge laag van de evangelische en apostolische voorschriften; ze missen echter elke vorm van extravagantie.

Hier zou deze studie voorlopig afgesloten kunnen worden, ware het niet dat toch nog drie onderwerpen besproken moeten worden. Zij horen niet per se tot Priscillianus' ascese, maar zijn er wel mee verbonden: zij liggen er boven of er onder of er achter: de genade, de rol van de Geest en Priscillianus' "mystiek". Daarover handelt de volgende paragraaf.

§ 3. Achter de ascese

Ascese om de ascese is dodend. Vrijheid, rust en vereniging: de Heer zelf, dat is wat de christen-asceet tracht te bereiken.

Priscillianus staat in een vrijwel constante traditie binnen het Christendom, die er van uitgaat dat ascese een voorwaarde is om tot de christelijke volmaaktheid te komen en dat christelijke volmaaktheid op haar beurt weer beleefd moet worden in een ascetische levenshouding. Voor zijn aera was dat de geldende opvatting in de kringen waar men het christendom tot in zijn laatste consequenties wilde beleven.

Of zij en Priscillianus - naar het oordeel van deze, onze tijd [413] - daarin gelijk hadden is een vraag die nu buiten beschouwing kan blijven. Verder dan een poging, hoe een Spaanse bisschop op het einde van de 4e eeuw dacht over de "steile weg" [414] vanuit deze wereld van de mens naar God en in hoeverre zijn denkbeelden exponenten van zijn tijd en omgeving waren, gaat deze studie niet. Wel werd hierboven getracht aan te tonen, dat Priscillianus en zijn omgeving "ascese" zag en beleefde als een "veilige weg" [415]. Juist omdat dat de moderne christen wel niet in alle opzichten zal aanspreken - hoezeer zijn immers God-, wereld- en mensbeeld niet veranderd? - zal het hem des te meer verrassen, als er "achter de ascese" van Priscillianus nog enkele mogelijke aanzetten liggen tot ruimtes, die weliswaar niet zo licht te peilen zijn, maar die misschien toch enkele, in de Priscillianse historiographie niet gesignaleerde perspectieven bieden.

Over deze perspectieven handelt kort deze laatste paragraaf; kort, omdat het voorhanden zijnde materiaal schaars is en meestal niet verder kan leiden dan tot enige vermoedens of hoogstens enige aanzetten. Eerst zal worden nagegaan, of en in hoeverre Priscillianus een plaats toekent aan de genade; daarna wordt de plaats en de werking van de H. Geest in en onder de ascese in Priscillianus' "theologie" gepeild; en tenslotte zal gewezen worden op enkele passages, waarin mogelijke gegevens te vinden zijn, die van enig belang voor de geschiedenis van de mystiek niet ontbloeit zijn.

a. De genade

Het is één van de fundamenteën in Priscillianus' "theologie", dat Christus-God vanuit de onsterfelijkheid, wortel van het bestaan, binnengekomen is in het hier en nu ten dode opgeschreven menselijke leven. Dit kan leiden tot een totale omkeer in het bestaan van de mens: hij kan op een nieuw niveau als Christus-gelijke gaan leven [416]. Deze doorgang van de God-Christus van de onsterfelijkheid naar dit mens-zijn tot in lijden en dood [417] voor het schenken van het nieuwe bestaan, én de bereidwillige reactie van de mens om dit te aanvaarden en er aan mee te werken, is de inhoud van, bij Priscillianus telkens terugkerende begrippen als: "salus", "salvatio", "redemptio", "reparatio" en "renovatio" [418]. Welnu, deze "verlossing" is van God-Christus uit: "gratuite", geschenk, genade; en van de mens uit veronderstelt zij aanvaarding en medewerking.

Over het "gratuite"-karakter van de verlossing bestaat bij Priscillianus geen twijfel. Zeer "bijbels" [419] heet bij hem Gods (door de mens) onverdiende, welwillende houding: "misericordia". Hij spreekt er over vanuit een zeer persoonlijke ervaring, want hij heeft zelf deze barmhartigheid ondervonden [420]; vanuit de groep, want die weet: "divina misericordiae vocatione" tot het ongeloof in Christus te zijn gekomen [421]; en universeel: "quod nascimur in salutem, misericordiae est, non naturae" [422].

Ook het woord "gratia" kent en gebruikt Priscillianus in deze zin: evident in can. 25 als synoniem van "misericordia". Een genade-theologie zal men echter tevergeefs bij hem zoeken. Toch kent en formuleert hij scherp het onderscheid tussen de Oud-Testamentische bediening, beperkt en onbevredigend vanwege de dodende werking van de Wet, én de Nieuw-Testamentische, bevrijdend, want "gratiae opus dividens" [423]. Zonder dat hij het woord "gratia" gebruikt, omschrijft hij deze Nieuw-Testamentische gratuïteit zeer juist in can. 64: "quia iustitiam dei (tegenover can. 66), quae per Christum *data* est, ignorant hi qui iustitiam legis sectantur" [424] - om in de daarop volgende canon (65) exact de hele Paulinische visie op de Wet die tot zonde ... en de genade die tot gerechtigheid voert (Rom. 7), weer te geven. Zeer concreet ervaart men deze bevrijdende genade bij de doop en in het daarop volgende leven als christen [425]: juist de genade stelt de christen in staat tot ascese: "nobis autem per gratiam domini Iesu Christi absolutis a 'corpore mortis huius' (Rom. 7,24)" [426].

Daarnaast leest men in de canones en tractaten over incidentele genaden Gods, die tot bijzondere prestaties voeren: alle gaven [427], de gave om profetisch over God te kunnen spreken [428], om het apostolaat te kunnen uitoefenen [429], om het lijden zinvol te kunnen beleven [430], en - last but not least -, maar dan schiet men over de grens van het momentele, incidentele heen naar het uiteindelijk: God zelf is de laatste genade, waarheen de mens door de kracht van - en geleid door Christus pelgrimeert [431].

Tegen de achtergrond van deze ideeën over de genade kunnen een aantal passages weer in een iets diepere dimensie gepaalt worden: alles wat Priscillianus zegt over de roeping tot het ascetische leven [432], over de hoop van de christen [433] en over het onvermogen van de mens tegenover de alvermogende kracht van God [434].

Al is de genade het eerste "gegeven", dat de mens nodigt, inleidt en voert tot het heil, passief dobberen op de zee van Gods welwillendheid is volgens Priscillianus allerminst de enig mogelijke reactie daarop. Integendeel, zoals de genade een onmisbare voorwaarde is, zo is ook de zelfverkzaamheid van de Christen-asceet noodzakelijk. De Augustijns-Pelagiaanse botsing van deze twee gegevens - die bij speculatie daarover zo voor de hand ligt - komt gewoon in de gedachte van de practische predikant niet op: God roept, de mens doet; dat is zijn ascese.

Termen als "labor", "laborare", "opus" en "operari" [435], "mereri" [436], "adimplere" [437]; "moliri" [438] veronderstellen zondermeer 's mensen medewerking; en het feit, dat Priscillianus het "niet-meewerken" constateert en veroordeelt, veronderstelt het gegeven [439]. Tegenover het eigen onvermogen van de mens, waarop juist de genade aansluit [440], staat precies zijn eigen verantwoordelijkheid en de opgave de gave uit te buiten [441]. Dit pragmatisme ziet natuurlijk uit naar resultaten: de vruchten van de inspanning worden dan ook in het vooruitzicht gesteld [442]. Drie canones poneren daarom uitdrukkelijk: "de werken waardoor de gelovigen gerechtvaardigd worden" én "het loon naar werken" [443].

b. De rol van de Geest Gods

Hierboven werd reeds enkele malen gewezen op de rol van de H. Geest bij de ascese [444]. De reden waarom juist hier in dit hoofdstuk en in deze paragraaf deze rol besproken wordt en niet bij de in Hat. I behandelde "triniteitsleer" van Priscillianus, is dat deze auteur - natuurlijk nog niet geassimileerd aan de leer van het Symbolum van het Concilie van Constantinopel I (381) over de H. Geest [445] - in zijn betrekkelijke frequente en zeker duidelijke aanwezige aandacht voor de Geest minder denkt aan diens hypostatische plaats binnen de triniteit, maar meer aan diens werking in de ascese.

Twee gegevens moeten hier verondersteld worden: vooreerst dat de "psychologische" triniteitstheologie, zeker wat de H. Geest betreft, een zeer lange en - in vergelijking met die van de Logos-leer - een veel minder bekende en weinig onderzochte ontwikkeling heeft doorgemaakt; hetgeen niet betekent, dat de Geest niet op een irreflexieve manier vanaf het begin van de christelijke literatuur aanwezig en aanwijsbaar zou zijn [446]. Vervolgens is het een constante traditie, dat de H. Geest de werkzame kracht is, van God uit, bij de "heiliging" van de christenen in het algemeen, maar vooral van hen, die de hoogste gooi waagden, de asceten, die wel "*νεμεσιόφορος*" worden genoemd [447]. Zelfs maar een poging tot een aanzet van de schildering van deze zeer gecompliceerde dubbele ontwikkeling zou hier een waagstuk zijn. Van belang is echter wel, of bij Priscillianus en in de hem verwante tractaatjes een en ander uit de beide aangewezen tendenzen te vinden is.

1. Wat betreft de "*persoon*" van de H. Geest kan men zeggen, dat - wie had het anders verwacht? - ook hier een speculatieve zin veer niet Priscillianus' grootste kracht is; evenmin bij de meeste andere "ascetische" auteurs [447a]. Hij en zij spreken probleemloos als over een bijbels gegeven zonder zich al te veel te bekommeren over de formulering van de intra-trinitaire relaties en zonder enige vrees voor wat men elders "subordinatianisme" noemt. God(-Christus) werkt volgens deze auteurs door zijn Geest; en dat is hen genoeg. Hoe en waartoe, is een vraag - zoals zal blijken - die hen meer interesseert.

Er zijn twee uitzonderingen: DTFC en - in veel mindere mate - één of twee teksten van Priscillianus zelf. Dat de speculatieve auteur van DTFC zich over de H. Geest duidelijk en archaisch uitspreekt, moet men met A. Orbe vaststellen [448]; ontkennen moet men echter diens stelling, dat hij een Binitariër is, op

grond van wat in het eerste hoofdstuk aangewezen overwegingen [449]. Ook hier op dit stuk is Priscillianus weer veruit de mindere van de zo juist genoemde Anonymus. Toch is er één passage in tr. 11, het zegengebed, waarin hij, zichzelf overtreffend, een formulering aanbiedt, om intra-trinitaire relaties aan te duiden, die menig "orthodox" kerkvader zou sieren, en die getuigt van een niet onbelangrijke reflex:

"Tu enim es deus qui...in omnia unus deus crederis, invisibilis in patre, visibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus inveniris" [450].

Men herinnere zich hierbij de betekenis van "invenire" bij Priscillianus: een zeer gevoelsmatige, boven het intellectuele kennen uitstijgende ervaring. Laat het gebed nog zo gekunsteld zijn, door de wirwar van woorden heen proeft, wie er gevoelig voor is, de taal van een man die zijn God ervaren heeft.

Vervolgens mag men wijzen op het tweemaal geconstateerde feit van de eenheid van God in deze tekst: eenmaal tout-court; een ander maal juist in de verenigende kracht van de H. Geest. Dat Gods eenheid de spiegel is voor de "enigheid" van de ascese, is al eerder duidelijk geworden [451]. Bij dit asceten-jargon sluit ook "opus" aan, ook al duidt het woord hier op een binnen-goddelijke relatie [452]. Dan is daar het archaische element in de passus: "invisibilis in patre, visibilis in filio", dat reeds eerder ter sprake kwam [453]; en tenslotte valt natuurlijk de theologie op betreffende de H. Geest als "bindende factor" tussen de Vader en de Zoon, waardoor er juist een drie-, beter een véélvuldige openbaring en werking naar buiten van God uit kan zijn.

Verder is er bij Priscillianus van de ruim 40 maal, dat hij over de Geest spreekt, geen plaats waar hij nog speculeert, of het moest zijn in can. 21, waar met Paulus de kennis van de "alta dei" wordt voorbehouden aan de H. Geest als "sapientia dei". Welke repercussie dit zou kunnen hebben voor de asceten, komt nog ter sprake [454].

Zijn terminologie is niet - maar waar was dat wel in de oudheid? - consequent. Hij spreekt over "spiritus" [455], "spiritus dei" [456]. "spiritus divinus" [458]. Dezelfde onbevangenheid t.a.v. de naam van de H. Geest treft men aan bij de andere ascetische auteurs, die geen van allen - uitgezonderd DTFC - zich bezig houden met enige theologische problematiek rond de Geest.

2. Daarentegen vindt men vaak deze H. Geest als *Gods kracht*, in en door wie de ascese en o.a. daarmee de opgang tot God mogelijk gemaakt wordt. Men kan zelfs volhouden, dat dit een constante is in de patristische traditie: "Das Leben im Geiste kann ...wie es zumal in der orthodoxen asketischen Tradition vielfach mit erstaunlichen Nachdruck geschieht, schlechthin als Ziel und Inhalt des christlichen Lebens gelten. Die Kirchenväter verbinden mit der Wirklichkeit des heiligen Geistes den Begriff der teleiosis, der Vollendung" [459].

Zeer gemakkelijk is dit aantoonbaar in de zeer archaische Joods-christelijke preek *serm. de cent*, waarin de volgende uitlatingen exact in dienst staan van de ascese: "nos qui spiritum domini dei accepimus" [460]; "ut spiritum sanctum in nobis non solum hospitem, sed et rectorem copulemus (et carnis opera abicimus = ascese)" [461]; "Christus...doceat per spiritum sanctum (dicens...si corpore castus et mente incorruptus (es) nihil prodest)" [462]; "si spiritu sancto denuo es reformatus, (si corde circumciscus et corpore lotus = ascese)" [463]; "illum spiritum renovationis (i.v.m. Joh. 3,5) [464]; "cum enim per spiritum sanctum sis renatus (i.v.m. sanctimonium)" [465] en "per illius gratiae dulcedinem spiritum sanctum percepimus, per ipsum spiritum et placeamus" [466]. Primitiever, maar in dezelfde geest spreekt de *Heliaroman* over de "werking" van de H. Geest

in de profeten en apostelen (= voorbeelden voor de asceten) [467]; en zeer intiem zegt de heldin: "Sponsus spiritus tu mici es" [468]. Ook als zij zegt, wat het betekent, dat iemand de H. Geest niet heeft: "propterea nec spiritus dei... permanebit in talibus, quia caro sunt er secundum carnem sapiunt", is dat toch, zij het dan in negatieve zin, weer te zien als betrokken op de ascese [469].

Terwijl de *sing. cler.* dezelfde negatieve stelling heeft: "spiritus sanctus... quem mundani homines non habent" [470], vindt men daarin evenwel ook: "in conventu... sanctorum (!), ubi spiritus dominatur" [471]; verder: de H. Geest, die "custos" en "magister" wordt genoemd [472], en "virtus" en "iuvamen" verleent [473]. In *Ep. Ps-Tit.* klinkt "hii (de ware asceten) sunt... servientes deo... et placiunt ei, non carni viventes sed spiritu(i) sancto" [474] erg fraai en lijkt aan te sluiten bij de teneur van de vorige citaten; het verschil is echter, dat de context ronduit enkratistisch is: "haec est carnalis esca (= beeld voor de wellust!): spiritui sancto non est abta" [475]. Verschillende van deze tractaatjes leggen tenslotte de verbinding tussen de H. Geest en "sapientia", waarover aanstonds meer gezegd wordt.

Bij Priscillianus keert de H. Geest telkens terug in de formules van de, altijd met de ascese verbonden doop en ambtsaanstelling en in het symbolum [476]. Daar vertoont deze auteur geen enkel verschil met de gangbare taal over de H. Geest, behoudens dan de archaische plaatsing van de H. Geest na "sanctam ecclesiam" in de geloofsbelijdenis voor Damasus [477]. Daarnaast vallen enkele punten op, waarin zijn ideeën i.v.m. de H. Geest eigen kleur en nuance blijken te hebben. Allereerst is daar de nadruk die hij legt op de relatie van de H. Geest tot de openbaring en de voortleving daarvan in de charismatische profetie. Drie maal vermeldt hij de functie van de H. Geest bij de totstandkoming van de Schriftuur, waarbij hij in het geval van Esdras (= "electus homo" in 52,20!) en diens redactionele arbeid zelfs in details treedt [478]. De werking van de Geest in de profetie is het duidelijkst in can. 71 (Paulus' privé-openbaring uit 2 Kor. 12,6, waar Priscillianus i.p.v. "revelatio domini" heeft: "a Christo per revelationem spiritus doctum esse"); verder - onder verrekking van de totale context van zijn theorie over de universaliteit van de profetie in tr. 2 (31,28-33,6) en tr. 3 - in zijn verklaring: "in quo et nos non desperamus loqui de eo (=God), quia nullius prohibens aut intercipiens spiritum certo profetiae fine conclusit, sed ut omnes, qui credent eum, libere de eo loquerentur indulset" [479]. Dit wordt weer versterkt door het op het slot van de daarop volgende cento geciteerde 1 Kor. 14,32: "spiritus profetarum profetis subiecti sunt" [480]. Alles is te verklaren uit de, reeds meerdere malen geconstateerde relatie bij Priscillianus tussen Schrift, de charismatische verkondiging en de ascese. In dat proces heeft de H. Geest een dirigerende rol.

Vervolgens: al spreekt hij niet over de asceet als "πνευματοφωρος" [481], de idee is in zoverre aanwezig, dat hij, vanuit de gegrepenheid en de drijfkracht van de Geest in de asceet, wel veronderstelt dat deze doet: "quae sunt spiritus" [482]. Hij heeft weet van de Paulinische voorschriften i.v.m. de "opera spiritus" [483] en is verzekerd van het effect: "per habitantem in nobis dei spiritum vivificentur mortalia corpora nostra" [484]. Verder zijn de asceten zelf: "spirituales" [485] en zij bezitten de "dona spiritualia (quae) distributa sint sanctis(!)" [486]. De reden kent hij weer met Paulus: "quia spiritu dei aguntur qui filii dei sunt" [487]. Bovendien zijn zij, die volmaakt geloven ("perfecte credite"): "signati spiritu" [488]. Er wordt "pugna spiritualis" in het vooruitzicht gesteld [489]; een nieuwe wet heerst: "lex spiritualis" [490] met een "spiritualis circumcisio" [491]. En uiteindelijk: "spiritualis disiudicat omnia"! [492]. Dit alles wordt verwekt "per multimodam spiritus sancti gratiam" [493] en dat verklaart Priscillianus' toevoeging aan 1 Petr. 1,22, die vooraan in de mond ligt bij deze asceet: "met het oog op het gelovig aanvaarden van het geloof (= ascese), n.l. "per spiritum sanctum" [494].

De H. Geest is ook betrokken bij de achter de ascese liggende, mystieke Gods-ervaring. De hieronder te behandelen passus: 80,8-17 kan dit illustreren. Hier wordt alleen op het feit gewezen. Verband zou wellicht daarmee kunnen hebben: het gebruik van de metafoor van licht en verlichting in dezelfde passage. Deze komt n.l. niet alleen hier, maar ook op andere plaatsen bij Priscillianus voor.

3. Als er één bewijs is voor het feit, dat Priscillianus uiteindelijk weinig behoefte heeft en aandacht besteedt aan scherpe grenzen tussen intra-trinitaire relaties en hypostasen, dan is het wel zijn reeds besproken [495] uitlating n.a.v. de "masculofemina deus" over de twee aspecten in de God-Christus: "virtus" (mogelijk het "mannelijke" element in de God-Christus) en "sapientia" (het corresponderende vrouwelijke element). Er zijn nu misschien aanwijzingen, dat hij deze *vrouwelijke sapientia-functie* ook toeschrijft aan de Geest, aansluitend dan bij een zeer archaische pneumatologie. Dat overigens deze functie, deze sapientia-rol nu eens toekomt aan de Christus-deus, dan weer - mogelijk - aan de Geest, d.w.z. dat de "personen" God-Christus en H. Geest geen scherpe begrenzing kennen, vindt men ook wel elders. Bij Lactantius zijn er sporen van [496] en het eerste deel van DTFC denkt vanuit deze constructie [497].

Nu kan men zowel van de Christus-deus-sapientia-verbinding bij Priscillianus nog één, en van de Geest-sapientia-relatie misschien tweemaal een aanwijzing vinden.

In can. 16 komt de bij de "deus-masculofemina"-passage gebruikte tekst 1 Kor. 1,24 in een verrassende vorm terug; men vergelijkte:

28,20:	Christus dei virtus	et
can. 16:	Christus <i>filius dei imago</i> virtutis	et

28,20:	dei sapientia (letterlijk de 1 Korinten-tekst)
can. 16:	sapientia <i>patris</i> sit (+ toevoegingen!)

Daarbij valt op, dat in can. 16, inhoudelijk t.a.v. de dubbelrol van Christus hetzelfde gezegd wordt als in de oorspronkelijke Paulus-tekst én in 28,20 bij Priscillianus, maar dat niettegenstaande het behoud van het zeer archaische element van een mannelijk en een vrouwelijk aspect in God, toch even het "moderner" (na-Nicea-)onderscheid wordt ingevoegd: "filius dei" en "patris" zonder dat het archaische element daar schade van ondervindt.

De sapientia-functie van Christus-deus, mogelijk een continuering van de antieke Logos-sapientia-verbinding, komt men op nog drie andere plaatsen tegen: can. 12 vermeldt de "thensauri sapientiae" (Kol. 2,3) die in Christus zijn; can. 15 herinnert aan Paulus' gewoonte om Christus "sapientia" te noemen (1 Kor. 2,7 en Kol. 2,3): en in can. 24 moet de "sapientia" in sacramento abscondita" wel een relatie met Christus hebben, omdat hij deze "uit het geheimnis" in de openbaring brengt [498]. Tot zover de Christus-sapientia, die hier even aangeduid werd als een mogelijke pendant van de nu te peilen H. Geest-sapientia bij Priscillianus en de auteurs van de verwante tractaatjes, die hier enige verduidelijking kunnen geven. Reeds nu moet worden gezegd, dat deze peiling bij Priscillianus niet meer dan een vermoeden zal opleveren.

Can. 21 spreekt over de "spiritus dei" als "omnia scrutetur et noverit etiam alta dei", waarin dus zoals aan Christus in can. 12, 15 en 24, hier ook aan de Geest Gods een sapientia-taak wordt toegekend: het kennen van Gods diepste gronden. Dit zou misschien het vermoeden kunnen wekken en mogelijk, zekerheid geven, dat men in can. 10: "inscrutabilia sunt...(hominibus)...divitiae Christi et multiformis sapientia" het onderscheid mag lezen tussen Christus (rijkdom) en de Geest Gods (wijsheid), temeer, omdat elders zowel de multiformiteit van de genade ter sprake komt [499] als de bedeling van de genade door de Geest

[500]. Men herinnere zich ook, hoe Priscillianus in can. 77 de mededeling van de diepste goddelijke geheimen aan Paulus, voorstelt te geschieden "a Christo per revelationem spiritus".

Tot slot moet nog enige aandacht gegeven worden aan "het vrouwelijke" sapientia-element in God-Christus en/of in de Geest Gods. Bij Priscillianus is daarvoor alleen een aanwijzing te vinden in 28,20 en can. 16. Maar nu doet zich het merkwaardige feit voor, dat ook in *Vit. Hel.* de tekst van 1 Kor. 1,24 wordt gebruikt - met dit verschil, dat de "bruidsmystieke" kontekst nog duidelijker is dan bij Priscillianus. Als de rechter Helia gewezen heeft op de plicht van de ouders van een maagd haar uit te huwelijken aan een "homini sensato", antwoordt zij:

"Votorum meorum te habuisse fautorem; quis aliquando credidisset? si filia cujuslivet viro tradenda est; quis erit *sapientior* Christo, 'qui dei virtus est, deque sapientia' (1 Kor. 1,24), quum consecravi? Itaque gaudeant mecum parentes, tali me tradi conjugio" [501].

Op zich is dit nog geen absoluut bewijs voor het voortleven van de idee van een "vrouwelijk element" in God; maar misschien kan een iets eerdere uitspraak van de heldin in de roman, waarin zeer sterk de nadruk gelegd wordt op de relatie: Gods Geest-sapientia, toch enigszins de mogelijke aanwezigheid er van aannemelijk maken: "propterea nec spiritus dei, qui *sapientiae dator* est, permanevit in talibus, quia caro sunt et secundum carnem sapiunt" [502].

Ook wijst in die richting *de sept. ord. eccl.*, als het tractaatje de samenwerking van een geestelijke met een "matrona nobilis et dives" verbiedt: "Sola esto tibi lectione et oratione contentus. Neminem enim ut scribunt est (Eccl. 4,13), diligit deus, nisi eum qui cum *sapientia habitat*" [503]. Ook in *de sing. cler.*, dat enige aandacht besteedt aan "sapientia" als "regulerende factor" in de ruimte, "ubi feminei et virilis sexus certamen indicitur" [504], heeft de verrassende stelling, dat Gods wil of inzicht (hier betreffende de virginiteit van de asceet-clericus), waaraan de wil van de mens contrair is en waartoe 's mensen verstand niet in staat is door te dringen, niet gekend kan worden "nisi tu dede-
ris ei *sapientiam* et miseris *spiritum sanctum* de altissimis" ook zijn mensen, die tot beter inzicht gekomen zijn: "per sapientia sanati" [505].

Eveneens en wellicht in nog sterkere mate ziet de Anonymus van het meest archaische tractaatje, *serm. de cent.*, de functie van de "sapientia" bij het bewerken van de virginiteit. N.a.v. de, natuurlijk geciteerde Apoc.-tekst (14,4: de maagdelijke volgelingen van het Lam) volgt o.a. als aansporing: "religemus (men bemerk de idee: binding, koppeling) in nobis iustitiae *sapientiam*"... waarna Wijsh. 6,21,16,15,14 en 12 worden geciteerd. En dan volgt de zeer belangrijke opmerking: "haec (sapientia) est concordatio amicorum dei; haec est *victrix* expugnatoris (= de asceet) in Christo" [506], terwijl iets verder van de H. Geest een soortgelijke functie wordt opgesomd [507].

Men mag concluderend zeggen, dat in de opvattingen van Priscillianus en van sommige andere verwante ascetische auteurs resten zouden kunnen voortleven van zeer archaische elementen in het christelijk Godsbeeld: vooreerst de omkeerbaarheid van de sapientia-functie, zowel voor Christus als voor de Geest Gods, en vervolgens de overtuiging, dat er toch iets door de kennis van deze sapientiarol bewaard moet zijn gebleven van een vrouwelijk element in God. Dat de aanwijzingen voor de aanwezigheid van die vrouwelijke sapientia bij Priscillianus iets sterker zijn voor de God-Christus dan die voor de aanwezigheid daarvan in de Geest, zou zijn oorzaak kunnen vinden in twee redenen. Vooreerst in de weinig speculatieve kracht van deze asceet en vervolgens in de grote afstand tussen de tijd, waarin- en de plaatsen waar dit Godsbeeld nog, zo mannelijk-vrouwelijk geladen, leefde [508] én het einde van de 4e eeuw, als Nicea al heeft

doorgewerkt, als deze idee al twee eeuwen lang naar Gnosticisme heeft geroken en in de grote literatuur verloren is gegaan.

c. Priscillianus *mysticus*?

Voor Zuster Theresita ocd.

Hierboven werd al eens terloops gewezen op enkele elementen in de geschriften van Priscillianus, die de gedachte doen opkomen aan de aanwezigheid van enige mystieke ervaring en de expressie daarvan bij deze auteur. Ongetwijfeld vindt men in het zegengebed (tr. 11) formuleringen, die men zo al niet letterlijk, dan toch inhoudelijk bij notoire mystici terugvindt [509]. De hele teneur van dit gebed is er een van enthousiasme om de God, die hij aanspreekt en in die aanspreking ervaart als de onuitzebbare, van wie hij weet dat hij hem toch moet en kan benamen en benoemen...als de verre met wie hij zich toch verbonden weet; als de hoge die hij toch weer diep in zich ervaart; als de transcendante, die boven elke geschapen givenheid uitgaat en toch weer immanent is aan elke geschapen realiteit door er bestaan, zin en inhoud aan te geven.

Zo over God en tot God te kunnen spreken veronderstelt een Gods-ervaring, die boven rationele kennis uitgaat en haar wortels heeft in een onmiddellijke, waar anders dan in de genade gefundeerde affiniteit, die meer met aanvoelen dan met speculatie te maken heeft. Het feit dat Priscillianus blijkt geeft op verschillende plaatsen [510] van deze ervaringskennis op de hoogte te zijn, wijst in dezelfde richting. Ook het thema van de "inwoning van Christus" in de ware christen sluit aan bij de mystieke thematiek [511].

In dit afsluitende deel van deze paragraaf wordt gepeild naar het voorkomen van nog enkele mystieke elementen bij Priscillianus. Onder mystiek wordt dan hier verstaan (voor zover deze in een omschrijving te vatten is): een genadevolle, het menselijk denken en kunnen overstijgende Godservaring, die gepaard gaat met een zeer diepe emotionaliteit en die in woorden en beelden kan worden omgezet: de mystieke literatuur [512]. Dat door alle christelijke mystici deze ervaring als in en door en van Christus wordt beleefd, is een gegeven, dat Priscillianus als eerste zal hebben onderschreven.

De meest frapperende locus vindt men in tr. 6, de allegorese op de Pascha-voorschriften. In 80,8-17 wordt allegorisch "gespeeld" met het feit, dat tijdens het Pascha de verderfengel *in de nacht* voorbijgaat, terwijl het Godsvolk *wakend* het paaslam eet. Priscillianus noemt het voorbijgaan van de engel niet, maar wel het waken in de nacht, hetgeen aanleiding is om te spreken over: "delegatas in pascha domini vigiliis" (80,9-10). Dit "Exodus-vigilare" moeten de asceten imiteren "conversantes in ignorantiae nocte" (80,10-11): "pervigiletis ad deum" (80,11). Priscillianus wil zeggen: wie bij het pascha van de Heer betrokken is (d.i. de christenen tegenover de Joden bij het paaslam) moet, het (Oud-Testamentische) waken navolgend, verkerend in de nacht der onwetendheid, (deze nacht) doorwaken, gericht op de Heer (ad deum).

Geen die de "Noce Oscura" van St. Jan van het Kruis en de anonieme "Cloud of Unknowing" las, kan een gevoel van verrassing onderdrukken bij het lezen van deze formulering van Priscillianus. Temeer omdat bij nader toezien de combinatie "ignorantia" en "nox" misschien wel origineel is en in ieder geval onverwacht komt.

"Conversantes in nocte ignorantiae pervigiletis" past zowel in de allegorese van de preek als in de praktijk van de asceten [513]. Ascetische richtlijnen gaan deze passage vooraf (80,1-8) en er volgt een cento van Exodus- en Paulusteksten op, die de allegorese christologisch duiden: het bloed van het lam en het bloed van Christus als tekenen van verlossing (80,17-24). De kontekst zegt dus op zich niets over de betreffende "nox ignorantiae". Men moet daarom in de passage zelf zoeken naar de eventuele betekenis van de uitdrukking bij Priscillianus. Nu valt het op, dat hier enkele zaken als na te streven worden voorgesteld:

1. "het komen van de dag des Heren in de morgen" (Malak. 4,5) (80,12) [514a]
2. het te hulp roepen van "de naaste buur" (om het voedsel op te maken) = "cohabitans vobiscum" (80,13-15)
3. het voltooien van alle menselijke activiteit door de "cohabitans nobiscum" (Fil. 2,13) (80,15-17).

Daarom moet respectievelijk:

1. eerst alles "geconsumeerd" (80,11-12) worden: te verstaan van het als voedsel gereedgemaakte paaslam, maar ook van de ascetische praxis die voortdurend moet worden,
2. voorafgaan: "intellegentes spiritu": een begrijpen in de geest (H. Geest?) (80,14-15) en
3. een totale overgave van de asceet aan de "cohabitans" plaats vinden: "quoniam" (80,15 als verklarende scharnier van de hele passage).

Zowel "cohabitans", als de parallel van het bloed van het lam en het bloed van Christus (80,17-21), als het duidelijke slot van de passus, waarin alles teruggevoerd wordt naar "domino" (80,21) en "in Christo" (80,24) wijzen naar de top van alles wat nagestreefd moet worden: de Heer zelf. Door de ascetische praxis, hier allegoriserend dus verwoord in enkele "toepassingen" van de Exodus-voorschriften, is de mogelijkheid open om de Heer te bereiken.

Welnu, misschien mag men zeggen, dat Priscillianus - bewust of onbewust, ontlenend of zeer oorspronkelijk - deze groei naar de volmaakte Christusbeleving beschrijft als een proces, dat te vergelijken is met een "wakend verblijven in de nacht der onwetendheid, onzekerheid en totale verlatenheid". In hoeverre dit een neerslag is van zijn eigen, in onbeschrijflijke pijn doorleven van een volkomen verlaten-zijn, dat nu eenmaal vooraf moet gaan aan de diepste Gods- en Christuservaring van de mystici, zal wel een geheim blijven, omdat hij nu eenmaal geen "Noce Oscura" heeft beschreven. Maar het lijkt niet geheel onwaarschijnlijk, dat hij er toe gedisponeerd is geweest. Mogelijk was daar in hem op Spaanse bodem een eerste flakkerend lichtje, dat het grote vuur aankondigde van de latere Spaanse liefdevlam, die met zijn licht de donkere nacht van velen zou verlichten en de bestijging van de Karmel-berg mogelijk zou maken [514b].

Dat de H. Geest in dit proces een rol zou kunnen spelen, wordt misschien gesuggereerd door "intellegentes spiritu" in (80,14-15). Zie p. 22 hierboven.

Met de aantekening, dat juist de combinatie van "ignorantia" en "nox" zeer verrassend is, zou deze korte passus wel toegevoegd kunnen worden aan een, overigens ontbrekende studie over voorbereidend materiaal betreffende de "donkere nacht" in de Latijnse christelijke oudheid, zoals I. Hausherr er een schreef over de wereld van het Oosten [515].

Letterlijk "illustreerend" kunnen hier enkele teksten uit de tractaten en de canones werken, die handelen over "verlichting". Herhaaldelijk spreekt Priscillianus over de duisternis; de betekenis er van werd onderzocht [516]; die onheilzame ruimten, waarin de mens onder de macht van demon, zonde, machten en "vitia" ver is van God-Christus. Welnu, de profetie, de (nieuwe) wet, het woord, de Heer en de H. Geest verdrijven als het licht deze duisternissen [517] zoals ook "scientia" en "sapientia" dat doen [518].

Naast dit specifieke thema zijn er nog enkele passages, die - als men mag aannemen, dat Priscillianus hier en daar enkele zeer diepe Christus-ervaringen onder woorden heeft gebracht en dus deze ervaringen moet gekend hebben - van daaruit beter verstaanbaar worden: zijn gegrepen zijn door het Christusbysterie én de beleving van de eenheid met Christus [519]: een be-leefde eenheid, waarin

hij ook Mozes beschrijft als in een "consortio cum deo iuncto" [520]; verder kan "omnisque homo qui deum vellet" wijzen op een diep Godsverlangen [521]. Op een verstaan van God in een mystieke ervaring kan wijzen: "qui se sanctificasset deo, loquente in se domino, deum loqui audiret in sancto" [522], een ervaring die immers uitloopt op een "exultatio salvati hominis in Christo" [523]. Hij demonstreert ook overduidelijk iets te weten van ervaringen, die boven discursief gebed uitgaan: "ultra naturalis intellegentiae sensum mens ad deum conversa pervehitur et unicuique intelligenti se (na de donkere nacht?) incorruptae beatitudinis per haec (= het psalmwoord) campus aperitur" [524]. Raakpunt van mens en God voor de Godservaring zou tenslotte kunnen zijn: "dispensatio divinae in se intelligere naturae" [525]: een verder niet te omschrijven connaturaliteit van God en mens. Can. 21 zou kunnen wijzen op de rol van de H. Geest bij het ervaren van deze Godsopenbaring.

Het gebed komt bij Priscillianus nauwelijks ter sprake, als men afziet van het éne grote voorbeeld, dat hij geeft in tr. 11. Hij vermeldt het slechts éénmaal [526]. Maar dat hij een bidder was bewijst nu juist tr. 11. Naar de hoogten en de diepten, die men daarin gewaar wordt, bracht hem de weg, die hij trachtte te tonen aan zijn medechristenen: niet altijd helder en duidelijk, maar wel steeds eerlijk en overtuigend, want vooral zelf doorleefd:

"per quae universa doctrinae nostrae ratio se tendens opus dei salvantis in Christo et sanctificati hominis iter monstrat" [527].

CONCLUSIE

Ten aanzien van de van Priscillianus bewaard gebleven 11 tractaten en de 90 canones mag men zeggen, dat zij na een nauwkeurige en niet vooringenomen analyse voldoende grond bieden, om hun schrijver te plaatsen in de lijn van de ontwikkeling van het vroeg-christelijke ascetisme naar het georganiseerd monachisme. De ideeën van deze auteurs betreffende God, triniteit, Christus, schepping, mens, verlossing en eschatologie passen in het totaal-beeld van de opvattingen die leefden in verwante kringen van christelijke asceten. De teksten van de vroege Westerse asceten zijn overigens nog te weinig onderzocht.

Traditionele stellingname t.a.v. Priscillianus' opvattingen over triniteit en Christus blijken herzien te moeten worden. Het heeft geen zin hem en andere, verwante ascetische auteurs te vergelijken met categorieën uit de "hoog-kerkelijke" na-Nicea-strijd. Priscillianus zelf vroeg - als dat nodig zou zijn - de Spaanse bisschoppen zijn ideeën te corrigeren (CSEL 18,49,19-21). Ook al zou men hem dus hier en daar op onnauwkeurigheden kunnen betrappen, hem verwijt maken van heterodoxie: niet rechtzinnig te zijn in het geloven, is onrecht.

Het zgn. "dualisme", dat eeuwenlang aan Priscillianus is toegeschreven, heeft in wezen niets te maken met Gnostieke of Manichaeïsche inzichten betreffende schepping, wereld en mens. Afgezien van enkele marginale, uiterlijke overeenkomsten met elementen en formuleringen uit de Gnosis en het systeem van Mani, heeft zijn visie op "de boze" wereld en "het boze" in de mens eerder te maken met een "christelijk dualisme", waaraan geen enkele christelijke - en zeker geen ascetische - auteur van de Late Oudheid en van eeuwen daarna ontsnapte.

Priscillianus' gegrepen-zijn door zijn, zeer persoonlijk beleefde God-Christus én zijn negatief oordeel over de wereld en de "gevallen" menselijke natuur én zijn positieve instelling t.a.v. de mogelijkheden in de wezenlijke, "god-gelijke" laag van de mens brengen hem tot de verplichting, zich met betrekking tot de wereld en het menselijk verlangen te matigen en te leven volgens de strenge marges van de bijbelse voorschriften. En dit alles opent de mogelijkheid en de verwachting door deze "beperking" voorwaarden te scheppen voor een innig contact met zijn God-Christus. Wat betreft praktische aanwijzingen, hoe men als asceet moet leven, beperkt Priscillianus zich tot een minimum.

Er zijn enige aanwijzingen, dat Priscillianus "ruimtes" zag die verder reiken dan de uiterlijke praxis van de ascese; men kan hem een, ook wel bij andere asceten voorkomende interesse voor de, vanuit God de mens stuwende genade én voor de personificering daarvan in de Geest Gods als drijvende kracht tot de ascese en de Godservaring, niet ontzeggen. Enkele teksten wekken de verwachting, dat ze een weergave zijn van zulke "mystieke" Gods- en Christuservaringen bij de auteur.

Deze polemist en predikant van de tractaten was geen theoreticus, die zijn woorden van moment tot moment op hun juistheid toetste, maar een gegrepen, die - bewust van charismatische bewogenheid enerzijds en van zijn plicht medechristenen te moeten bemoedigen en tot volmaaktheid (perfectus homo!) te brengen anderzijds - getuigde en die daarom eerder wilde aanspreken dan be-leren. In de canones is hij beide: de ecleticus, die - natuurlijk simplificerend - Paulus' theologie wist samen te vatten in een onmogelijk klein overzicht en daarin tevens een handleiding kon ontwerpen voor (één van) zijn volgelingen.

Misschien is met dit alles een aanzet gemaakt, om Priscillianus te ontdoen van het predikaat "heterodox", en hem in te lijven, niet bij de grote theologen of leraren van de Ecclesia, maar bij de asceten van het christendom en - niet zonder relatie daarmee - bij die vele pastores uit alle tijden, die juist in hun ijver en gegrepenheid het, niet hoog genoeg te waarderen zware werk in de wijngaard des Heren voortreffelijk deden in de moeilijkste uren.

STELLINGEN

1

De ecclesiologie zal aan diepte winnen bij een herinterpretatie van het thema van de Eva-Maria-Ecclesia-parallel. Men mist het thema in: *J. Ratzinger*, *Das Neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969. Vgl. Vaticanum II, Dogmatische Constitutie "Lumen Gentium", cap. 55-65 (ed. LThK I, 1966, 328-343).

2

Het vrouwelijke in God moet opnieuw theologisch doordacht worden. Gegevens uit de vroeg-christelijke (b.v. *Priscillianus*, tr. 1, CSEL 18, 28, 14-29, 11) en de oosters-orthodoxe literatuur (b.v. *VL Soloviev*, *La Russie et l'église universelle*, Bibliothèque Cosmopolite, Paris 1922⁴, 248-264) kunnen daarbij richtingen aangeven.

3

De begrippen "ascese" en "mystiek" en de relatie tussen ascese en mystiek verdienen een nieuw onderzoek tegen de achtergrond van de vrijwel constante idee in de geschiedenis van de christelijke vroomheid, dat bepaalde vormen van ascese disponeren tot mystieke ervaring (*J. de Guibert*, *L'ascèse chrétienne*, s.v. *Ascèse*, in: DSAM 1, 1032, 974, 980-981, 984 en 989-990).

4

In de historiographie van de middeleeuwse armoede-bewegingen en van de Katharen wordt de infectie met Manichaeïsche ideeën via Bogomilen-missionarissen in het Westen van de 11e en 12e eeuw te gemakkelijk als enige haard aangewezen ten koste van het mogelijk voortleven van dualistische tendenzen vanaf de vroeg-christelijke oudheid tot aan de Middeleeuwen in het Westen zelf (b.v. *H. Grundmann*, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim 1961², 476-477). Het onderwerp vraagt een nieuwe uitvoerige bestudering.

5

Bij de systematische behandeling van de perioden van de Kerkgeschiedenis verdient het de voorkeur de pontificaten van de bisschoppen van Rome en de geografische indeling (b.v. *G. Maron*, *Die römisch-katholische Kirche von 1870-1970*, Göttingen 1963-1972) niet als uitgangspunt te gebruiken (*J. van Laarhoven*, *De Kerk van 1770-1970*, Kardinaal de Jong's Handboek van de Kerkgeschiedenis in vijf delen, dl. 5, Nijmegen 1974).

6

In de parallellie: 7x Adam, 7x Christus op de Bernwardstür van Hildesheim (1015) past 6x Eva bij 6x Maria; daarbij moet Bernward zijn uitgegaan van de gedachte, dat één van de drie Maria's bij het geopende graf de moeder van Jezus is. Deze interpretatie vindt steun in een archaïsche literaire traditie.

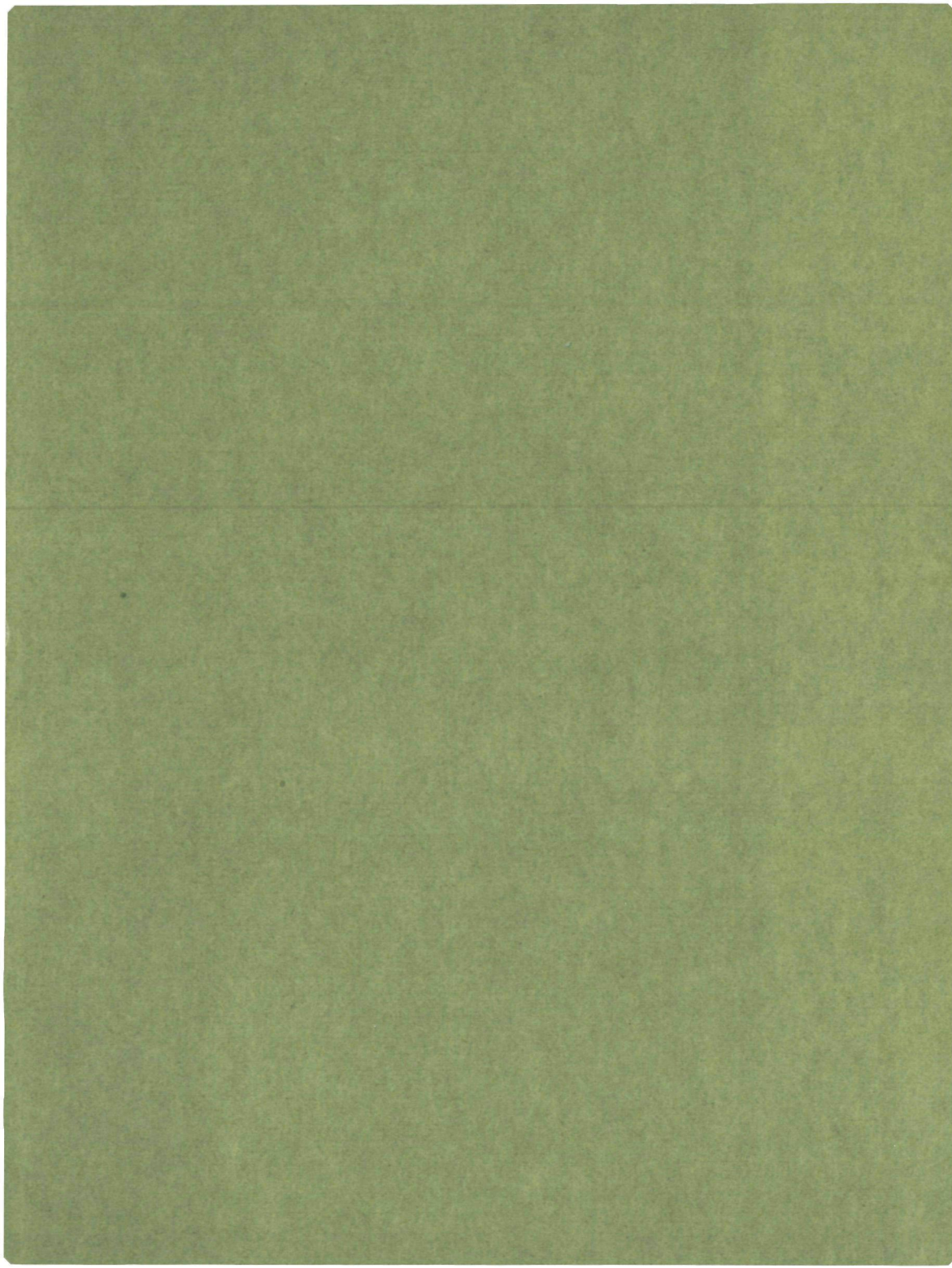
De vrij unieke afbeelding van een zich ontlastende Adam in de fries boven de westelijke tympanon van San Quirce (Prov. Burgos; 1147) als slot van een schepping-zondeval-reeks (*J. Perez Carmona*, *Arquitectura y escultura románicas en la provincia de Burgos*, Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, ser. A, vol. 8, 116-117, 163: resaltar la torpeza del paraíso; fig. 175) kan een bevestiging zijn voor de interpretatie van Luthers Thurmmerlebnis vanuit een middeleeuwse symboliek. Men vindt het thema ook, nu echter van Saul, in *Gregorius Magnus*, *regula pastoralis* 3,4 (ed. *H. Hurter*, Innsbruck 1872, 98).

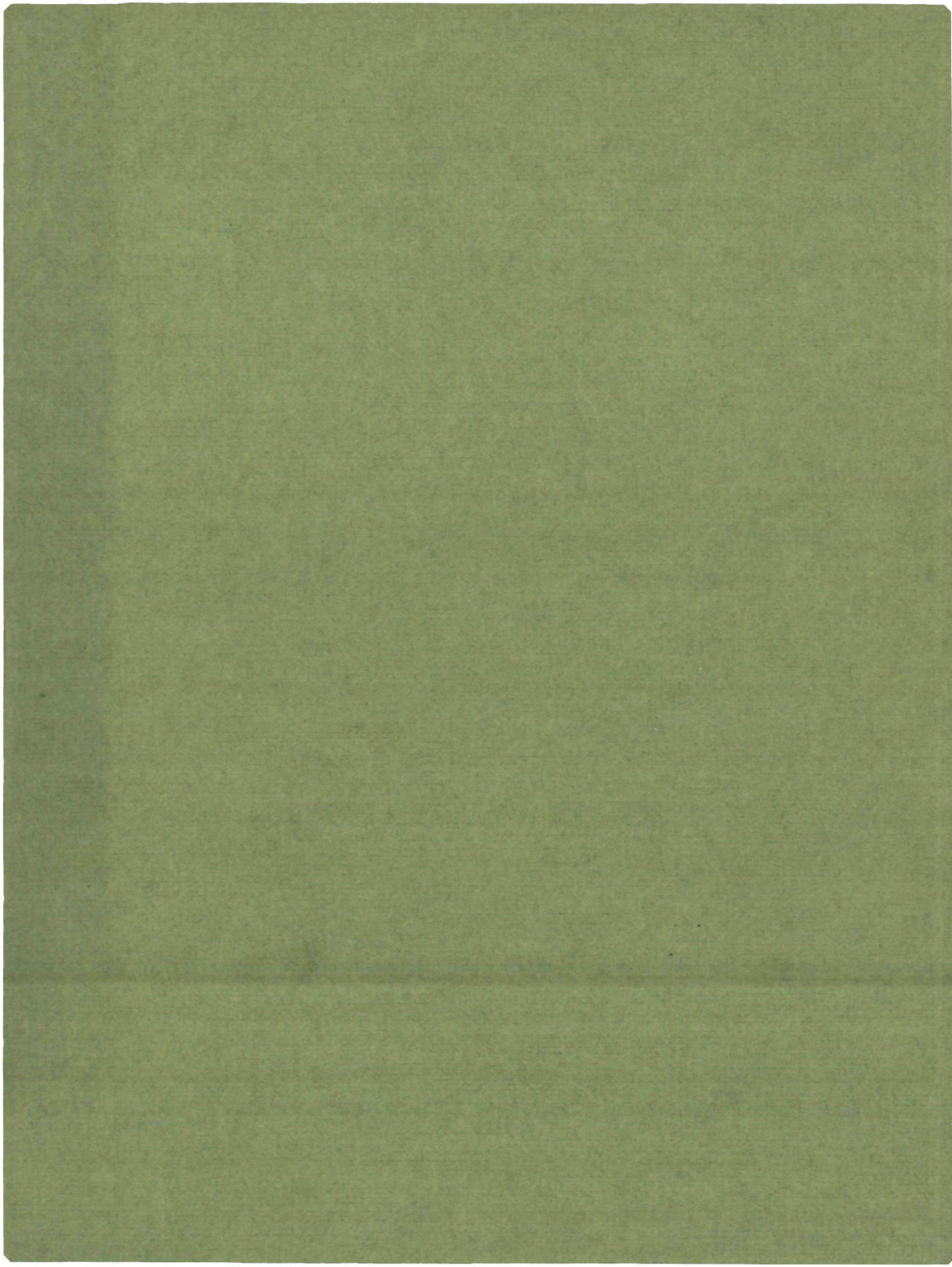
N.O. Brown, *Life against Death, The Psychoanalytical Meaning of History*, London 1957¹, 1960² Sphere Books 1970, 182-207.

H.A. Obermann, *Fides Christi formata*. Luther en de scholastieke theologie, in: *Ex auditu verbi*. Theologische opstellen aangeboden aan Prof. Dr. *G.C. Berkhouwer*, I, Kampen 1965, 163.

Dat zich onder de confessio van de kathedraal van Santiago de Compostela niet het graf van de apostel Jacobus Maior, maar dat van de, in Gallicië in 386 als martelaar begraven en vereerde Priscillianus bevindt, is niet onwaarschijnlijk (*Sulpicius Severus*, *Chron.* II, 51, CSEL I, 104, 23-105, 1). Archeologisch onderzoek is noodzakelijk.

Stellingen bij het proefschrift van A.B.J.M. Goosen:
Achtergronden van Priscillianus' christelijke ascese.





1707

ACHTERGRONDEN VAN PRISCILLIANUS' CHRISTELIJKE ASCESE

A.B.J.M. GOOSEN

VERANTWOORDING

NOTEN BIJ DE INLEIDING

- (1) *B. Vollmann*, Studien zum Priscillianismus, Der Forschung, Die Quellen, Der fünfzehnten Brief Papst Leos des Groszen, Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 7, St. Ottilien 1965.
- (2) Zie hieronder n. 69 Hst. I.
- (3) *E.Ch. Babut*, Priscillien et le Priscillianisme, Paris 1909.
- (4) *W. Schatz*, Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums, Diss. Masch. Freiburg i.Br. 1957, 99-259.
- (5) *B. Vollmann* a.w. Vorwort.
- (6) *W. Schatz* a.w. t.a.p. en *R. Lorenz*, Die Anfängen des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, in: ZKG 76(1966)1-61.
- (7) *G. Morin*, Pro Instantio contre l'attribution à Priscillien des opuscul-es du manuscrit de Würzburg, in: RB 30(1913)153-173.
- (8) *B. Vollmann* a.w.31-32 en 44.
- (9) *H.Ch. Puech*, Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien, in: BALAC 2(1972)187, Vgl. Vollmann 31-32.
- (10) Vollmann 45 (Orosius-fragment).
- (11) Met dank aan Prof.Dr. A. Davids voor zijn advies om de teksten van Priscillianus in de kontekst van hun tijd en omgeving te plaatsen.
- (12) *B. Vollmann* a.w. XII-XXIV.
- (13) *E. Edling*, Priscillianus och den äldre Priscillianismen, Uppsala 1902, XI-XVIII.
- (14) *B. Vollmann* a.w. 9-50.
- (15) *M.A.N. Rovers*, Rec.CSEL 18, in: NTT 21(1889)219-224.
- (16) *Em.de Stoop*, Essai sur la diffusion du manichéisme, université de Gand, Recueil des Travaux publ. par la Faculté de Philosophie et Lettres, Gand 1909,89-102.
- (17) *J. Duhr*, Le "de Fide" de Bachiarus II^{ieme} parti, in: RHE 24(1928)301-307; en 307-341, waar hij ingaat op de ideeën van Bachiarus komt hij soms in details terug op overeenkomsten en verschillen. Vgl. *idem*, Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV^e siècle ou le De lapso de Bachiarus, Paris 1934.
- (18) *P. Pedret Casado*, Xesús ante o priscillianismo, in: Bolletin de la Real Academia Gallega 28-29(1933). Het artikel wordt geciteerd in DHEE 3 (1973)2028, waar de traditionele visie op Priscillianus' christologie.
- (19) *A.d'Alès*, Priscillien, in: RSR 23(1933)5-44 en 129-175.

A. *Mundó*, Origenismo y Priscilianismo en Baquiaro, in: Comunicación al Congreso Internacional como homenaje a san Martín de Braga, Braga 1950.

A. *Mundó*, Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec.VII, in: Settimana di studio del Centro italiano di studio sull'alto medioevo IV/, Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale, Spoleto 8-14 aprile 1956, Spoleto 1957, 103-103.

C. *Torres*, in: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 42(1956)785-794.

E.A. *Lowe*, Codices Latini Antiquiores, Prt.IX, Germany, Oxford 1959, no 1431 en lit.pag. [69].

J. *Perez de Urbel*, Le monachisme en Espagne au temps de saint Martin, in: Saint Martin et son temps, Memorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961, Romae 1961, 52-54 en 65 (Hérétiques en hérésiarque).

J.M. *Fernandez Caton*, Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romano de siglo IV, León 1962, 67-109.

P. *Sáinz Rodríguez*, Estado actual de la cuestión priscilianista, in: Annario de Estudios Medievales 1(1964)653-659.

Vollmann a.w. 150-174.

G. *de Plinval*, Rec. B. Vollmann, in: RHE 61(1966)541-543.

R. *Lopes Caneda*, Prisciliano, su pensamiento y su problema historico, Cuadernos de Estudios Gallegos, Anejo XVI, Santiago de Compostela 1966.

J. *Mehlmann*, Une citation de S. Jérôme dans un apocryphe priscillieniste, in: Sacris Erudiri 18(1967-1968)370-271.

R. *Lorenz*, zie hierboven n.4. *Idem*, Priszillian und der Priszillianismus, in: DKiiG C 49-51.

A. *Orbe*, Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista 'de trinitate fidei catholica', in: Gregorianum 49(1958)510-562.

J.L. *Orella*, La penitencia en Prisciliano (340-385), in: Hispania sacra 21(1968)1-31. Men bemerkte, dat het eerste jaartal in de titel willekeurig is; en het tweede onzeker; zie B. *Vollman* a.w. 4, n.6.

J.L. *Orella* a.a. 30, n.23 bis.

J. *Ziegler*, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4.Jahrhundert nach Christus, Frankfurter Altkirchlichen Studien 4, Kallmünz 1970.

G. *Ruhbach*, Priscillianus, in: Der kleine Pauly, Lexicon der Antike auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertums wissenschaft unter mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, bearb. u.hrsrg. v. K. Ziegler u. W. Sontheimer 4 Bd., München 1972, 1142-1144.

- (37) *J. Fontaine*, Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin, Introduction, Texte et Traduction, e vol. Sources Chrésiennes, 133-135, Paris 1967-1969.
idem, Sociéte et culture chrisiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose, in: BLE 75(1974)241-282.
idem, Valeurs antiques et valeurs chrisiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou, publiés par *J. Fontaine* et *Ch. Kannengiesser*, Paris 1972, 571-594.
- (38) *J. Fontaine*, L'affaire Priscillien, ou l'ère des nouveaux Catilina: observation sur le Sallustiansime de Sulpice Sévère, in: Mélanges Mariques (aangekondigd in BLE 74(1975)277,n.89).
- (39) *H. Chadwick*, An Evangelical Movement of the Fourth Century, Rapport bij Second International Colloquium in Ecclesiastical History van de International Commission for the Comparative Study of Ecclesiastical History (CIHEC), British subcommission, Oxford 27 sept.1974, Nog niet gepubliceerd.
Idem, een nog niet gepubliceerde verhandeling over Priscillianus op het Patrologencongres te Oxford 1975.
- (40) *D. Powell*, Priscillianism as a Popular Evangelical Revival, CIHEC-Colloquium, Oxford, 26 sept.1974.
- (41) *M. Adriani*, s.v. Priscillianesimo, in: Enciclopedia dei religioni 4 (1972)1852-1853; *R. Silva*, s.v.Priscilianismo, in: Diccionario de Historia Eclesiastica de Espana 3(1973)2027-2028; *U.D. del Val*, s.v. Priscilianistas t.a.p.2028; *idem* s.v. Prisciliano t.a.p.2029.
- (42) *J.N. Hillgarth*, s.v. Priscillian en Priscillianism, in: New Catholic Encyclopedia 11(1967)790-791; *C.A. Scott*, s.v. Priscillianism, in: Encyclopedia of Religions and Ethics. ed. by *J. Hastings*, 10(1971)336-338.
K. Baus - E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen, Handbuch der Kirchengeschichte, Hrs.g.v. *H. Jedin*, Bd II,1, Freiburg, Basel, Wien 1973,134-142.
- (43) Vgl. *J. Martin*, s.v. Priscillian, in: LThK 8(1963)769.
- (44) *Filastrius van Brescia*, her. c.61 en 84 (PL 12, 1176A en 1196A-1197B; CSEL 38,32,20-21 en 45,18-46,16.
- (45) Mansi 3,633-636.
- (46) Zie *Vollmann* a.w.4,n.6 voor de datum; Sulpicius Severus, Chron.2,51 (PL 20, 158B; CSEL 1,105); voor de beschuldigingen: tovenarij, bestuderen van obscene wetenschappen, het houden van nachtelijke conventikels met vrouwen en in afzondering naakt bidden. Daarvoor waren de beschuldigingen van de kant van Ithacius: Manichaeïsme, Gnosticisme en een ongelidige bisschopswijding: CSEL 18,40,27-41,2 en Suplicius Severus t.a.p. 49(PL 20,156BC en CSEL 1,100,17-101,8).
- (47) Mansi 3,997-1007.
- (48) Mansi 9,773-780; ed. *Cl.W. Barlow*, Martini episcopi opera omnia, New Haven 1950, 105-115; Denzinger-Schönmetzer (1965,33) 451-464.

NOTEN BIJ HOOFDSTUK I.

- [1] Litteratuur zie hieronder p.
- [2] CSEL 18, 5,2-3: "inanem saeculi gloriam respuentes". Andere lapidaire omschrijvingen in 58,14; 68,8-9; 71,7; 75,19-21; 77,8-9; 79,7; 83,21-23; 87,5-6 en 12-13; 90,18-19 en 97,15-16. Deze paragraaf dient als voorlopige aanzet; een uitvoeriger behandeling vindt men in Hst. III.
- [3] 8,18-19 en 35,1-2.
- [4] 53,6; 86,14 en 90,18.
- [5] 20,23-21,6; ook: 8,15; 19,23; 35,4; 64,15; 66,7 en 87,6. De Schriftteksten zijn Rom. 6,16 en 18; 1 Kor. 4,16 en 15,47; Gal. 5,19-21.
- [6] Bekeringsgeschiedenis: 34,19-35,2; totale inzet: 39,15-16; vgl. 93,2-3.
- [7] B.v. 46,8-10: "damnari cum prophetis dei malumus", n.a.v. de principewkwestie betreffende het gebruik van apocryphe litteratuur.
- [8] Significant is het gebruik van "intelligere" en "intellectum": 67,11-12; 73,3-4 en 10; 75,19-21 en 87,13-15. Voorwaarde voor geestelijk inzicht is loskomen uit de onwetendheid: 67,15 en 80,10-11. Een uitgebreide beschrijving van de keuze door de asceet: 58,13-16; 60,8-10; 80,13; 91,9-11; 100,5-101,6; 103,12. De invloed van de leeftijd: 88,11-12.
- [9] De wereldse mens in 96,21-27: "cui stipendia vitiorum, cui timores formidinum, cui honores praetereuntium dignitatum deditus saeculo homo deberet". "Conversatio" in: 44,10-11; 95,20-21 en 99,5-7; vgl. 99,21-22. Daartegenover de wereldse levenswijze: 4,4 en 13; 14,8-9; 16,2-3 en 57,3-4. Het spanningsveld in 99,11-19: "hinc divinatorum promissio mandatorum, inde zabolicae temptationis instat intentio, hinc fides Christi, inde saeculi perfidia persuadit..." De strijd o.a. in 99,3-4; zie p. 22 en n. 249; 99-100 hieronder.
- [10] 101,22-23.
- [11] "Scire" in 7,19; 9,26; 13,24; 16,1; 20,6 en 25; 83,7. "Legere": 35,2. "Intelligere": 8,16; 19,21; 66,13; 80,1 en 5; 83,7 en 93,4. "Agnoscere": 4,14 vgl. 97,15: "Christo docente agnosceamus". Centones o.a. in 59,6-20; 64,21-65,1; 66,8-13 en 66,22-67,7. Ook simpele verbindingen komen voor zoals "quia" in 98,22. *L. Lorie*, *Spiritual terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii, with References to fourth and fifth Century Monastic Literature*, Utrecht-Nijmegen 1955, 16-17.
- [12] "Christi homines": 6,7-8 en 51,18 vgl. 56,17: "nomen christianum" en 97,9 en 101,2: "salvati in Christo hominis"; 13,14: "initiati in Christo"; 38,4: "christianis sensibus". Zijn God- Christus o.a. in 17,25-26; 38,15-16; "deus noster (= Christus)" in 66,4. Zie hieronder p. 23-30.
- [13] 14,5-21; 24,17-25,13; 27,26-30,10, 31,31-32,1; 63,26, waar reeksen schampere opmerkingen over de 'goden', in de lijn van de oud-christe-

lijke attitude tegenover het heidendom; vgl. *Commodianus*, instr. lib. 1,2 (CSEL 15,6,2-3), 1,16(15,20-21) en 1,17(15,21-22). Voor de relatie 'goden'-demonen-wereldbeheersers bij *Priscillianus*: 76,17-18; 77,9-11 en 78,7. Zie hieronder p.43-45. Christus tegenover de 'goden': 38,3-39,13, vooral 39,13-16.

- [14] De dwaasheid van de 'goden': 15,11-13 en 17-18; 16,18-19; 18,2-3; 23,2 en 12; 24,17-25,13 (= een persiflage op de goden met een cento uit Job 41); de zelfbewuste houding van de christen tegenover de 'goden': "nós scimus" of "intelligentes": 17,14-15; 18,4-5; 19,20-22; 20,21 en 29,11.
- [15] 27,26-30,10.
- [16] 71,12-76,10 geeft een min of meer coherent idee van Priscillianus' christologie: 71,12-72,3: "Christus is" origo omnium"; 72,3-73,18: een parallel tussen O.T. en N.T. enerzijds en de lichamelijk-geestelijke tweeenheid van de mens anderzijds staat model voor de eenheid in Christus; 73,18-75,2: de betekenis van Christus' heilsdaden; 75,12-76,10: de consequenties daarvan voor de asceten. De analyses in 75,2-12, zie hieronder p.11-14.
- [17] *J. Kelly*, *Early Christian Doctrines*, London 1958¹, 1964⁴, 90. *Fr. Loofs*, *Priscilliani quae supersunt*, rec. van CSEL 18, in: *Theologische Litteraturzeitung* 15(1890)2: *Priscillianus* "Christologie ist voller Archaismus" n.a.v. de hier besproken passage uit tr. 6. Enkele voorbeelden: *Ignatius van Antiochië*, Ef. opschrift en 18,2; Trall. 7,1 en Rom. opschrift (*K. Bihlmeyer-W. Schneemelcher*, *Die apostolische Väter*, Tübingen 1924¹, 1956², 82,7-8; 87,20-21 en 97,1); Eph. 7,2 en 19,3: *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (t.a.p. 84,26), te vergelijken met *Priscillianus* 49,4: "Christus deus dei filius salvator natus in carne". In 2 *Clem.* 9,5 (t.a.p. 75,10-12): de preëxistente Christus en de parallel tussen Christus' geest en vlees en het bestaan van de mens in het vlees, te vergelijken met Priscillianus' 72,3-73,18 (zie n. 16 hierboven). Overeenkomsten ook in *Ep. Barnabae*; *Melito van Sardes*, hom. pasc.: "(Christ) who is all things...Father in that he is begotten, Son in that he suffers..." (ed. *C. Bonner*, *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis*, *Studies and Documents* 12, London 1940, 91,9 en 168-169(9) en *Priscillianus* Christus-'Pater', zie hieronder p.16-21. *M. Simon*, *Vetus Israel*, *Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948¹ (+ Post-Scriptum), 1964², 193 wees op de archaische christologie van de met de Syrische asceten verwante *Aphradtes*; en 279: de rudimentaire christologie van een zeer vroege ascetische sekte als die van de Ebionieten; ook *A. Vööbus*, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, 2 Vol. I. *Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*; II. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO 184 en 197, Louvain 1958 en 1960. In een op de voorliggende studie volgende 2e deel over de praxis van *Priscillianus* ascese zal uitvoerig gewezen worden op de overeenkomsten met het zeer vroege Syrische ascetische christendom, dat gebruik maakte van een specifiek bijbelse terminologie aangaande Christus vóór men een beroep ging doen op de Hellenistische leer over de Logos. Vgl. *M. Simon*, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris 1960; duitse vert. *Einsiedeln-Zürich-Köln* 1964, 137-138; nederl. vert. *Carillon*-reeks 43,

Amsterdam 1965,129.

A. Puech, *Les Origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien*, in BALAC 2(1912),171, 202, 210 en 211, heeft n.a.v. de studie van E.-Ch-Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris 1909, waarin voor het eerst gewezen werd op het archaische karakter van *Priscillianus'* ideeën over Christus, maakte de Spaanse asceet hiervan een verwijt. Nadien is er, tenzij incidenteel door A. Orbe, *Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista "De trinitate fidei catholice"*, in: *Gregorianum* 49(1968)510-562 en door J. Fontaine, *Société et culture chrétiennes sur l'air circumpyrénéenne au siècle de Théodose*, in: BLE 75(1974)272, geen aandacht meer besteed aan dit karakter van *Priscillianus'* theologie.

De invloed van *Tertullianus* op de theologische terminologie van het Westen (M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, *Münsterische Beiträge zur Theologie* 2, Münsteri. W. 1927,7 en 8) is bij *Priscillianus* niet merkbaar. H. Koch, *Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller*, in ZKG 47(1928)8-10 wees op verwantschap in litterair opzicht met *Cyprianus*. Fr. Paret, *Priscillianus*. Ein Reformator des vierten Jahrhunderts, *Eine Kirchengeschichtliche Studie zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillianus*, Würzburg 1891, 265-269, ontkent in deze eerste bestudering van de in 1886 door G. Schepss teruggevonden tractaten en in verband daarmee van de canones, elke relatie van *Priscillianus* tot oudere auteurs, uitgezonderd *Hilarius van Poitiers*.

[18] 66,15-67,7.

[19] Voor het ervaringsmoment: 17,23-24; 21,12; 25,13-14; 28,7; 34,16; 36,7; 41,25-26; 60,14; 68,7; 79,7-8; 80,26; 97,15; 103,5 en hieronder p. 15. Ook Babut a.w. 85, n. 4. Niet alleen omdat J. Duhr, *Le "De Fide" de Bacharius*, in RHE 24(1928)301 *Priscillianus* met *Origenes* durfde te vergelijken, maar ook omdat er een grond van waarheid voor aanwezig lijkt, zou men wel de Christus-vroomheid van de grote Alexandrijn (in Levit. Hom. 1,1 en 5,5; in Matth. comm. 10,5 (PG12,405-406 en 454-455) PG11,87-92), in constant gebed om de Schrift te verstaan (ep. ad Greg., PG11,87-92) en die van de oneindig veel simpeler bisschop van Avila met elkaar kunnen vergelijken. Fr. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1923.

[20] 74,8-75,18; zie ook hieronder p. 4 en n. 61.

[21] Sulpicius Severus, Chron. 2,46, (A. Lavertujon, *La chronique de Sulpice Sévère*, Texte critique, traduction et commentaire 2 vol., Paris 1906-1910, I, 103,28-30; CSEL 1,99,21-24 PL 20,155C). Deze tekst vereist een zeer voorzichtige interpretatie; Puech a.a. 189 n.1. De plaatsing er van tussen het zeer onbetrouwbare bericht over *Marcus de Egyptenaar*, *Agape* en *Elpidius*, en het weinig houvast gevende "creditum est" (ed. Lavertujon 304,6) manen tot terughoudendheid t.a.v. het waarheidsgehalte van het bericht. Bovendien is de karakterbeschrijving litterair (vgl. *Sallustius*, bell. Cat. 5,1 en 3: A. Lavertujon. a.w. II, 612-615; wellicht ook het voor 1975 aangekondigde: J. Fontaine, *L'affaire Priscillien, ou l'ère des nouveaux Catilina*, observation sur le Sallustianisme de Sulpice Sévère, in *Mélanges Marique*; idem a.a. BLE 277, n. 89). Voor *Sulpicius Severus* - *Sallustius*, ook: J. Martin, *Priscillianus oder Instantius?* in: BJ 47(1927)249-250 en n. 57; hij verwijst naar L.S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'his-*

toire ecclésiastique de six premiers siècles, Bruxelles 1732, art. 4, p. 210 a. *M. Menéndez y Pelayo*, *Historia de los Heterodoxos*, Madrid 1917², 2, 87 vertaalt Sulpicius' "facundus" door "fecundo" (vruchtbaar); echter 88: "que Prisciliano poseía esa elocuencia."

- [22] Babut a.w. 106; *J. Davids*, *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversariis Commentatio historica et philologica*, Hagae Comitibus 1930, 140 is onder de indruk van Schepss' opsomming (CSEL 18,168). Deze lijst verwijst echter slechts naar een enkel woord of zinsdeel en kan geen aanwijzing zijn voor inhoudelijke verwantschap. De lijst van Schepss zou uit te breiden zijn met een 20-tal kenmerkende woorden, die beide auteurs gebruiken a.d.h. van *R. Kinnavay*, *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as Contained in Comm. in Mt., Lib. I ad Const. and de trin. A Morphological and Semasiological Study*, *Patristic Studies* 47, Washington D.C 1935, en de passages, die *Paret* aanwijst in de loop van zijn paraphrase van de 11 tractaten.

- [23] Zie hieronder p.16-21; *Priscillianus'* anti-philosophische attitude, zie *W. Schatz*, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, Feiburg 1957, 207-208.

- [24] Voor de geschiedenis van het woord "innascibilis": *A. Stiegle*, *Der Agnoscibegriff in der griechischen Theologie des IV. Jahrhunderts*, Feiburg i.Br. 1913. *Fr. Ricken*, *Das Homoeousios von Nikaia als Krisis der altchristlichen Platonismus*, in: *Zur Frühgeschichte des Christologie*, hrsg. v. *H. Schlier*, Feiburg i.Br. 1970, 75-77; *J. de Aldama*, *El simbolo Toledano I, su texto, su origen, su posición en la historia de los simbolos*, *Analecta Gregoriana* 7, Roma 1934, 114-124; *J. Lebreton*, *Histoire du Dogme de la Trinité II*, de *S. Clément à S. Irénée*, Paris 1928, 635-647.

Het woord komt o.a. voor in *Const. apost.* VI,10,2; VII,39,2; 41,4; 42,3; 44,2; 47,2; VIII,5,1; 6,8 en 11; 12,6 en 7; 14,3 en 48,3 (ed. *F.X. Funk*, *Constitutiones apostolorum*, 2 vol. Paderbornae 1905, I, 323,9; 17; 444,14; 448,7; 450,9; 456,2; 474,2; 480,5 en 10-11; 496,18 en 23; 518,15 en 592,14; vgl. *W. Bouasset* *Jüdische Gebetssammlung*, in: *Göttinger Nachrichten* 1915,447); *Sacramentum Serapionis* 4,1; 5,5; 12,3; 13,1,2 en 16; 19,4 en 27,1 (ed. *Funk* II, 162,3 en 23; 170,19; 172,4 en 6; 176,6; 182,10 en 190,4); *Ignatius van Antiochië*, *Ep.* 2 (het oxymoron in een reeks tegenstellingen zoals bij *Priscillianus*) vgl. ad Polyc. 3,2 (ed. *Bihlmeyer-Schneemelcher* 82,26 en 115,16-21); *Justinus Martyr*, 1 apol. 14,1 en 2 apol. 6,1 (PG 6,348B en 453A); vgl. *fragm. Melito van Sardes* "Werdet ähnlich Jesu, dem Christ, wie er selbst seinem Vater ist" (*E. Hennecke*, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924²,295); *Thalia*-fragment bij *Athanasius*, de syn. 3 (PG 26,763C); *Tertullianus*, adv. Valent. 11,2 (CChr 2,762): "innati"; *Hilarus van Poitiers* (zie: *P. Smulders*, *La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers*, *Analecta Gregoriana* 32, Rome 1944, 26, 157 n. 74 en 209-210; *R. Kinnavay* a.w. 5: de trin. 9,57, PL 10,327B: de Zoon is niet co-innascibilis met de Vader); *Fides Isaacis* 1 (CChr. 9,337,197); De trinitate fidei catholicae (PLS 2, 1487-1507, waarin het probleem van totaal beginsel-vrij zijn in God en de intra-goddelijke relaties; *A. Orbe* a.a. 551-555); vgl. *Siagrius*, *Regulae definitionum* (*K. Künstle*, *Dogmengeschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streit gegen Priscillianus Irrlehre*, Freiburg i.Br. 1905, 142-144).

De kwestie is in de loop van de tijd door de commentatoren geweldig

opgeblazen, vooral door A.d'Alès, Priscillien, in: RSR 23(1933)131-136; *idem*, Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^e siècle, Paris 1936, 44, 63-68 en 78-83; vgl. ook Babut a.w. 264-267; L. Duchesne, Histoire ancienne de l'église, Paris 1910⁴, 548; A. de Aldama a.w. heeft alles in een beter licht geplaatst. Hij laat echter na er op te wijzen, dat het woord, dat bij Priscillianus maar éénmaal voorkomt, in de trits van tegenstellingen in 73,12-75,2 niet meer betekent dan: hij die (naar menselijke wijze) niet geboren kon worden (= innascibilis), zoals o.a. invisibilis betekent: God, die niet gezien kan worden, wordt in Christus zichtbaar. De bewering van presbyter Comastius (Toledo 400, Mansi 3,1005C) kan best op waarheid berusten, maar dat kan niet uit 74,13 bewezen worden: een 'slip of the tongue', hoogstens een onhandig gebruik van een dubbelzinnige term door een enthousiaste predikant en geen kreet uit de pennestrijd na Nicea (zie J. Quasten, Patrology 3, The Golden Age of Greek Patristic Literature 209 en 250). Daarbij komt, dat de opvatting van Priscillianus over de voortkomst van de Zoon door geboorte uit de Vader vast staat uit de vele malen, dat hij Christus filius dei noemt (zie hieronder n. 27), uit 74,21-22: dum filius dicitur(2x), 49,3-4: "unus deus, ex quo Christus deus, filius dei", en uit: 103,3-104,7.

Merkwaardig is, dat men in de opgeschroefde polemieek rond "innascibilis" nooit gevallen is over twee passages, waar uiteindelijk dezelfde onnauwkeurigheid achter schuilt en die eveneens in het licht van de Nicea-theologie mis verstaan kunnen worden: 17,22-23: "(Christus) sine principio (nergens zijn bestaan aan ontleend), nec quod est aliunde praesumens"; en can. 17: "non in divinitate sed ex semine David et muliere factus"; alleen Fr. Lesius, Priscillian, in RPTHK 16(1905)60,30-49: "Eine uralte Christologie...die ihm den Vorwurf des Photianismus eintrug". Ook Prudentius, apoth. 266 (ed. M. Lavrenne, Prudence 4 vol. Collection des universités de France, Paris 1955-1963, 213): "verbum quod principium caret omni" is met enige kwade wil verkeerd te verstaan. De meest recente interpretatie van "innascibilis" gaf M.A. Douglas Powell, Priscillianism as an Evangelical Revival, Rapport van 26 sept. 1974 2d Intern. Coll. in Eccl. Hist. van de C.I.H.E.C. Oxford.

[25]

Een samenvattende studie over de populaire, niet-Nicea-theologie in de 4e eeuw ontbreekt. Men vindt gegevens bij H. Usener, Gottesnamen, Frankfurt a.M. 1948³; H. Dörries, De spiritu sancto, Der Beitrag des Basilii zum Abschliss des trinitarischen Dogmas, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil. Hist. Kl. 3. Folge, 39, Göttingen 1956; G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. v. G. Ebling 21, Tübingen 1956; J. Daniélou, Trinité et angéologie dans la théologie judéo-chrétienne, in: RSR 45(1957)5-41, waarvan rec. door J. Barbel, Zur Engel-trinitätslehre im Urchristentum, in: ThRv 54(1958)50-58 en 103-112; J. Orbe, Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos I y II, Analecta Gregoriana 99 y 100, Roma 1958; G. Kretschmar, Die Einführung des Sanctus in die lateinische Messliturgie, Neue Arbeiten zur Geschichte des Ostergottesdienstes II, in: JLM 7(1962)79-86; *idem*, Le développement de la doctrine du Saint Esprit du Nouveau Testament à Nicée, in: Verbum Cara 22(1968)5,5-55; D. Unger, The Divine and Eternal Sonship of the Word according to St. Irenaeus of Lyons, in: Laurentinianum 14(1973)357-408; J. Ochagavía, Visible Patris Filius. A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition, OCA 171, Roma 1964.

- [26] Hieronder p.21; Babut deed reeds een eerste poging a.w. 276-278.
- [27] "Christus deus" of "Jesus deus" in 8,18-19; 16,11, 20 en 28; 22,7; 23,16; 24,9; 25,13; 27,12; 30,13; en 16; 31,17; 32,1, 33,5; 35,7 en 27; 39,4-5 en 73; 41,25; 44,13; 49,3-4; 51,19; 55,22; 56,14-15; 73,24; 82,15-19; 83,3; 92,13; 93,3-9. Deus in: 13,14-17; 19,19; 21,12; 22,5-6; 28,11; 30,15-16; 38,15-16; 47,4; 48,10-11; 51,12; 53,35; 54,10; 55,6; 60,17-18; 61,11; 70,16-17; 71,15-16; 74,8; 75,11; 76,15-77,21; 100,21. Bij de onderstreepte plaatsen is "filius dei" toegevoegd; ook in can. 16; "deus" in can. 17.
- [28] De belangrijkste vergelijdingen vindt men verder in 5,12-6,9: oud-testamentische teksten op Christus toegepast; de overgang ligt in 5,21-22. In 15,25-16,6 wordt in "chrisma habemus a sancto" (1 Joh. 2,20) een verbinding gelegd of minstens een parallel getrokken tussen de Geest van Jahwe en (de Geest van) Jezus. In de Joh.-brief is immers de Geest uit Jes. 11, 2 en 61,1 bedoeld (vgl. Joh. 14,26=de H. Geest). 21,12-20: gnosticistische entiteiten worden afgewezen evenals cosmisch pessimisme; daartegenover staat "Christus apparens deus", die identiek is met de schepper uit Job 10,8-12. 26,2-27,9: een cryptische tekst over de betekenis van het kruisopschrift. Identiteit tussen God en zijn Naam en Christus: over hem spreken O.T. en N.T. Men lette op Fil. 2,10-11 in 26,9-11, waar Priscillianus "et omnis lingua confiteatur deo (=in context Christus)" heeft; de grondtekst echter: "καὶ πάντα γλώσσα ἑξομολογήσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐὶς δόξαν θεοῦ πατρὸς". 32,1-74: Christus zelf bereidt ("praedestinans a principio"!) de weg van zijn komst in de wereld door zijn profeten-voorouders. Daarop duidt Joël 2,28-32 (=een profetie in de mond van Jahwe). 65,18-67,7: uit het allegorische commentaar op Gen. in tr.5, waar de God van de schepping (65,18-66,15) daarna in een reeks van nieuw-testamentische teksten beschreven wordt (66,15-76,7) en in 66,20 explicite met Christus geïdentificeerd. Argumenten in 66,20-21: Christus is "alles in allen" (=Kol. 3,11, waar deze tekst in heel andere zin wordt gebruikt: voor alle volkeren de gelijke!) en de éne God. 71,12-76,10: een allegorie n.a.v. de Pascha-voorschriften. Zonder overgang en zonder onderscheid spreekt Priscillianus over de God van het O.T., over God 'in het algemeen' en over Christus. 100,14-19: als men zich inleeft in Ps. 59 en deze goed (=allegorisch) verstaat, zal men ervaren, dat wie de Heer hoort (= Christus vlg. 100,20-101,6), God hoort.
- In 5,6-6,9; 15,1-18; 27,15-26; 29,15-30,10; 37,27-38,3; 49,2-15 en 66,22-67,7 vloeien oud-testamentische uitspraken over Jahwe over in toepassingen op Jezus Christus; vgl. ook 77,20-21: "omnium creator... Christus" (1 Kor. 15,23). Daarbij maakt Priscillianus bij voorkeur gebruik van Baruch 3,36-38: de éne God van Israël en zijn relatie tot zijn volk. Deze tekst wordt ook in de betreffende primitieve christologie gebruikt van Lactantius, div. inst. 4,13,8 en epit. 39,5 (CSEL 19,12,318,1-5 en 716,3-7; en in De trinitate fidei catholicae. PLS 2,1487,23-24; Bij citaten uit PLS worden in het vervolg de lijnen in de colommen genummerd van boven tot onder). Baruch 3,38 ook in Ev. Thom. log 28 (M. Grant-D. Freedman, The Secret Sayings of Jesus, New York 1960,147 en R. Kasser, L'Évangile selon Thomas, présentation et commentaire théologique, Bibliothèque théologique, Neuchâtel (Suisse) 1961). Zie: G. Quispel, Gnosticism and New Testament, in: Vig. 19 (1965)70; idem, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Suppl. to Nov. Test. 15, Leiden 1967,70-71.

- [29] 17,25-28 met een beroep op een oud-testamentische tekst (Sir. 2,11-12). "Onze God" is in de tractaten vrijwel altijd Christus.
- [30] 51,19-20.
- [31] 53,15-20: hij die spreekt in "sermo divinus" (vgl. *Augustinus*, de doctr. chr. 3,14; PL 24,71) is de God van de openbaring. Men houde in het oog, dat deze identificatie in 53,15-20 blijkens het citeren van Fil. 2,11 in 53,3-4 (hier in volledige tegenstelling tot 26,9-11; zie n. 28 onder 26,2-27,9 noch een ontkenning inhoudt van intra-trinitarische relaties, noch van een onderordening van de mens Jezus aan de Vader.
- [32] 48,24-49,15; uitvoeriger over deze passage hieronder p.16-20.
- [33] 37,20-38,3.
- [34] 21,12
- [35] 16,20-21 en 25,13-14.
- [36] 22,4; vgl. 61,11-12: "in quo etsi temptari non potuit deus (=Christus)".
- [37] 28,10-13; vgl. 55,6; 59,24-60,1 en 101,16-17. De goddelijke Naam van Jezus is ook voor Petrus de macht om te genezen: 27,15-26.
- [38] 71,15-16; 48,10; 70,16-17; 72,2-3 ("omne hoc" is Christus-deus, beschreven in 71,21-72,2) en 75,2-3.
- [39] 53,25; vgl. 74,8.
- [40] 54,9-10.
- [41] 60,17-18; vgl. 79,18 en 24.
- [42] 73,18-24.
- [43] 31,31-32; vgl. 66,20-21.
- [44] 31,17-18. *E. Nestle*, Novum Testamentum graece et latine, Stuttgart 1898¹, 1943¹³, 1957¹⁸, 649-650.
- [45] 19,18-19; 38,15-16; 47,3-4; 49,21-22 en 30,31; 51,12; 38,22; 6,11-12; 54,9-10; 55,7-8; 80,17-21 (de Heer=Christus van 80,10 en 21; hij spreekt in het O.T.!).
- [46] CSEL 18,115-118 en 145-146. Een vermoeden van *Paret* a.w. 58, dat in can. 90 in "cum deo patre et Christo regnaturi" "patre et" een toevoegsel van de nooit geïdentificeerde *Peregrinus* (*J.M. Bover*, *Bacharius Peregrinus?* in: *Estudios Eclésiasticos* 26(1928)361-366 is nooit door de critiek geaccepteerd; *D. de Bruyne*, *Etude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, in: *Rev. Bén.* 31(1914-1919-384-385; zijn oordeel is acceptabel: waarschijnlijk een Noord-Spaanse bisschop uit de 2e helft van de 5e eeuw; *J. Martin*, *Priscillian*, in: *LThK* 8(1963)769) zou zijn, is willekeurig en niet te bewijzen. Een probleem levert can. 17: "non in divinitate" op (zie n. 24 hierboven; einde). Het is 1) niet duidelijk,

op welke paulinische tekst deze passus teruggaat; 2) de interpretatie is misschien: *Paulus* noemt Christus "God en Heer"; zijn menswording (factus) is niet in God ("non in divinitate"), maar uit het zaad van David en uit de vrouw geschied.

- [47] *E. James*, *Creation and Cosmology*, Leiden 1969, 93: 1 Kor. 8,6; Kol. 1, 16; Hebr. 1,1 en 11,3; Apoc. 1,8 en 12-20, waaraan toe te voegen Joh. 1,1; Rom. 9,5 en Tit. 2,13.
- [48] Kelly a.w. 91-92.
- [49] zie n. 17 hierboven.
- [50] idem.
- [51] *Justinus Martyr*, 1 apol. 1,6 (PG 6,421 C): $\delta \eta \mu \epsilon \rho \epsilon \sigma \varsigma \chi \rho \iota \sigma \tau \acute{o} \varsigma$ spreekt in het brandende braambos; 1,32 en dial. c. Tryph. 34,2 (PG 6,547).
- [52] DTFC, PLS 2, 1487,3; 1491,45-1492,1; 1494,2 ("dei corpus"); 1498,13-14; 1502,51-1503,2; 1503,16-17. *Pseudo-Titus-Brief*, PLS 2, 1538,18-43; 1541,39 en 48; 1542,1-16; *de septem orbibus ecclesiae*, PL 30, 149D; 150A; 152B, 155A; 156C; 158A (vooral!); 158C en D; misschien 159B en D; *de similitudine carnis peccati* (van *Eutropius*), PLS 1, 535,39-41 en 541,22; *Monarchiaanse Prologen* (ed. P. Corsen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, TU 15,1, Leipzig 1897,5,2; 6,4; 6,13; 6,16; 6,21; 8,9; 8,23; 9,12; 10,1 en 4; vgl. J. Chapman, Priscillian, the Author of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels, in: Rev. Bén. 23(1906) (339; zie n. 85 hieronder); *Vita Sanctae Heliae* (ed. G. Antolín, Estudios de códices visigodos, in: BRAH 54(1909)226,18; 241,3-5; 242,1 en 3; 243,10-11; 244,17); *Fides Isaacis III* (Chr. 9,341,137-140). Voor deze tractaten, zie hieronder p.5-8.
- [53] *Bacharius*, de fide 1: "Christum adorantibus" (PL 20,102B); de rep. lapsi: "Dominus noster bonus est; quia nemo bonus nisi unus deus" (PL 20,207,28).
- [54] *Potamius*, ep. de subst. 14 (PLS 1,207,28).
- [55] Een voorbeeld uit *Prudentius*: cath. hymn. 4 slot:
 nos semper Dominum Patrem fatentes
 in te, Christe Deus, loquemur unum
 constanterque tuam crucem feremus.
 (ed. *Lavarenne* 1,24,100-102, die veel te 'schoon' vertaalt: "nous dirons Christe Dieu, qu'il est avec toi", beter ware: "wij belijden u als de éne".
- [56] *Rufinus*, apol. 1,1: "cum...omnium deus Christus dictus sit..." (PL 21,541).
- [57] *Sulpicius Severus*, dial. 1-2,4,8 (CSEL 1,185,23).
- [58] *Acta Thomae* cap. 25; 47; 60; 65; 81; 97; 115; 118; 128 en 135 (ed. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, edited from Syriac Manus-

cripts in the British Museum and other Libraires with English Translation and Notes, Amsterdam 1968, 165, 187, 199, 203-204, 217; 229, 251-252; 255; 264 en 269; vert. A. Klijn, The Acts of Thomas, Introduction, Text, Commentary, Suppl. to Nov. Test. 5 Leidens 1862, 76, 89, 97, 99, 107, 115, 118, 128, 135). *Acta Petri*, martyrium 39 (vert. Vouaux 457-459): "Tu es seul dieu". Zeno van Verona, lib. tr. 1, 2, 9 (PL 11,278): "Occiditur ab hominibus deus omnipotens dei filius" en "Tu enim deum in hominem demutare voluisti; 2,10,2 (PL 11, 417B): "Hic est deus noster aeterni dei coaeternus filius; hic est homo et deus". (Op ander niveau vgl. Zeno lib. tr. 1, 4, 3 (t.a.p. 296A): "non opus est ire per singula" in een zelfde kontekst en *Priscillianus* 6, 10; 18,28; 23,9; 38,4). *Faustinus en Marcellus*, presb. rescr. Theod. 34 (PL 13,107B): "Maxime sub te,...credimus... Christo deo...consecratum, quem vere ad imperium Christus deus elegit" en de conf. verae fidei 74 (CSEL 35,1,8-9): "certa Christo deo devota ministeria...fustibus eliserunt." *Faustinus* presb., de trin. 1,4 (PL 13,40) citeert Fil. 2,5-7 in anti-ariaanse kontekst. *Gaudentius van Brescia*, tract. praef. (PL 20,830); sermo 18 (t.a.p. 975B): een bevel "Christi, creatoris omnium dei"; Anonymus, carmen de laubibus domini (PL 61,1091C): "tu facis haec, tu Christe deus" (E. Dekkers-Ae. Gaar, Clavis patrum latinorum, Sacris Erudiri III, Steenbrugis 1961², 1386: *Pseudo Iuvencus*= Anonymus Augostodinensis, scripsit 316-323).

Schmaus a.w. 19-22 wijst op de Christus-deus in de patristische litteratuur en op de oud-testamentische theophanieën, waarin de Vaders Christus zien verschijnen. Bij *Irenaeus van Lyon* wordt met "θεός" vrijwel altijd de Vader bedoeld; vgl. A. Houssiau, La christologie de S. Irénée, Louvain 1955,204 en J. Ochagavía a.w. 20-21, die niettemin opmerkt: "there are several texts, however, where Irenaeus calls the Word "God" (a.w. 21, n. 2 met referenties).

Jezus=God bij *Salvianus van Marseille*, zie: G. Sternberg, Das Christentum des fünften Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvians von Massilis, in: ThSK 82(1909)181 en W. Blum, Das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen nach Salvian von Marseille, in: MThZ 21(1970)335, n. 44.

Voor de problematiek van de God-Christus in het algemeen: F. Muszner, Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu, in: H. Schlier u.a., Zur Frühgeschichte der Christologie, Quaestiones Disputatae 51, Freiburg i.Br. m.n. 66-67.

- [59] Over de Christus-deus bij *Priscillianus*: o.a. Fr. Loofs a.a.: "Eine aus neuplatonische und neupythagoreische Einflüssen abzuleitende Betonung der Einheit Gottes" kan men eerder voor de hele periode onderschrijven dan voor *Priscillianus* alléén; Paret a.w. 141 en 357; Babut a.w. 108 en 278; E. Ch. Babut, Paulin de Nole et Priscillien, in: RHLR 1(1910) 270; J. Chapman a.a. 339-346; J. Davids a.w. 139-140; W. Schatz a.w. 205-207: "Christus beinahe ganz Gott gleich gesetzt", maar "in Zusammenhang gesehen kaum Anlass zur Kritik". Voor de eenheid van Christus tegenover de Gnostici, zie: W. Ullmann, Gottesvorstellung der Gnosis als Herausforderung, in: Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973, 388-389.

- [60] zie p.9-11.

- [61] 59,20-60,7; 75,12-16; 77,15-17; 48,2-7; 60,11-13; 61,7-13; 44,12-15.

Dezelfde attitude bij *Eutropius*, zie hieronder n. 112 einde. Het is onbegrijpelijk tegen de achtergrond van de geciteerde teksten uit de tractaten, hoe een overigens uitstekend interpreterende en Paret scherp en juist critiserende *A. Brandt*, Priscillianus, in: NTT 25 (1891)387-388, in het voerspoor van Paret a.w. 273 (*Priscillianus* zou te weinig Christus' historiciteit hebben beaamd) kan beweren, dat "Priscillianus niet leert...dat Christus mens is geweest". Zie hieronder n. 142.

- [62] Op het onderscheid wijst *J. Gross*, Die Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels, Bd. I, Von der Bibel bis Augustinus, München-Basel 1960, 217; *Schmaus* a.w. 7 vóór Augustinus ontbreekt in het Westen een "speculatieve" theologie. *E.A. Davids*, Das Bild vom neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum, Salzburger Patristische Studien 2, Salzburg-München 1968, 28 wijst er op, dat ook een Griekse asceet zich niet altijd nauwkeurig uitdrukt.
- [63] *O. Bardernhewer*, Geschichte der altchristlichen Literatur III, Freiburg i.Br. 1912, 1823², 17-18; *Schmaus* a.w. 7, n.l.; *Fr. Lezius* a.a. 62: Ob Priscillian sich mit seinem Unionitismus, der altertümliche Züge trägt, als Ketzler gefühlt hat, ist fraglich; die Nicänische Theologie ging wahrscheinlich über seinen und vieler Spanier Geschichtskreis aus". Vgl. *A. von Harnack*, TU 24,43: leer van Nicea dringt pas laat in het Westen door. Met de situatie-schets in het verrassende boek van *S. Laeuchli*, Power and Sexuality, The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira, Philadelphia 1972,83, kan men het dan ook niet eens zijn: na "the absence of christological and trinitarian formulas" in de canones van het Conc. van Elvira (na 300) is daar de activiteit van *Ossius* en *Gregorius van Elvira*, beiden betrokken bij "Nicea". Maar dat verklaart nog niet de conclusie: "Also, the Priscillianian turmoil showed that in Spain as elsewhere speculative theological problems could lead easily to controversy and schism".
- Over de traditie van het geloof van de eenvoudigen: *J. Lebreton*, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chrétienne du IIIe siècle, in: RHE 19(1923)481-506 en 20 (1924)5-37 en *G. Quispel*, De Joodse achtergrond van de Logoschristologie, in: VT 25(1954-1955)53. Hier geldt wat *J. Ménard*, L'Evangile de vérité, Paris 1962,202 in een verwante situatie opmerkt: "La mystique d'un Plotin pouvait se proposer un objet bien consistant, mais la mystique populaire, elle, prenait son bien un peu partout où elle pouvait le trouver". Een geschiedenis van dit populaire "theologische" weten bestaat niet. In de grote overzichten wordt er doorgaans geen aandacht aan besteed, b.v. *J. Liébart*, Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von *P. Lamarche*, in: Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. *M. Schmaus* - *A. Grillmeier*, Bd III, Fasz. 1a, Freiburg i.Br 1965.
- [64] *Schmaus* a.w. 12-13: het Oosten sluit zich aan bij wijsgerige stromingen; het Westen houdt meer contact met de Schrift. Toch kan ook in het Oosten b.v. *Gregorius van Nyssa*, ref. cont. Eunom. (PG 45,247-1122) de eenheid "in geradezu sabelliannischer Weise veranschaulichen", aldus *Schmaus* a.w. 15, n. 13; vgl. *Tertullianus* volgens *J. Moingt*, Théologie trinitaire de Tertullien, vol. III, Unité et processions,

Théologie 70, Paris 1966, 694-696.

De inpopulariteit van het conflict rond het Arianisme bij het gewone volk: *J. Lebreton* a.a. 481 en 483. Het karakter van de "westerse" theologie: *G. Prestige*, *God in Patristic Thought*, London 1936¹, 1952², S.P.C.K. Paperback 1964 en 1969, 235: "Neither Latin Language, nor the ordinary Latin intellect, was capable of the subtlety of conception which approved itself in the Greek theologians". Maar: *N. Norris*, *God and World in Early Christian Thought, A Study of Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen*, London 1966, 105: "Through Tertullian, the Latin Church inherited the theology of Greek Christianity translated into its own idiom. But, like Tertullian himself, it accepted this theology more as a datum than as a focus of continuing interest". Vgl. het "theoretische" Christus-beeld van *Tertullianus*: *L. Bouyer*, *Le Fils éternel*, Théologie de la parole de Dieu et christologie, Paris 1974, 375.

- [65] Bij *Priscillianus*: 82,11, 72,15-16; 79,1-10; 98,20-21; can. 12; zeer belangrijk voor het verband tussen de eenheid en de ascetische stellingname 93,16-17: "unum et indifferentem sibi deum". *Paret* a.w. 153 vertaalt juist: "den einen, sich selbst gleichbleibenden Gott", met *Babut* a.w. 271, n.l. een betere interpretatie gevend dan *Künstle* a.w. 22, die er een identificatie van de goddelijke personen in leest: een thema, dat als probleem niet bij *Priscillianus* voorkomt.

De invloed van *Plotinus* op de relatie van de éne God en ascese zou onderzocht moeten worden: *H. Ludin Jansen*, *Die Mystik Plotins*, in: *Kosmos*, Numen 11(1964)171-174 en *W. Kranz*, *Kosmos*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 2, Bonn 1955-158, 103-104.

Christus als "magister unitatis" in *Sermo de Centesima* (PLS 1, 51,12-13) is niet toevallig, maar veelbetekenend. Uit de "Unmenge" voorbeelden in de ascetische literatuur: *Ev. Thom.* log.30 (ed. *M. Grant* - *D. Freedman* 148; *R. Kasser* 65). Op deze eenheid wijzen ook *A. Brandt* a.a. 376 n.l.; *M. Harl*, *Le quetteur et la cible, les deux sens de σκοπέω dans la langue religieuse des chrétiens*, in: *Revue des études grecques* 74(1961)450-458; *A. Böhlisch*, *Der jüdische Hintergrund*, in: *Mysterium und Wahrheit*, Leiden 1968,91; idem. *Der juden-christliche Hintergrund*, t.a.p. 105-106; *A. Guillaumont*, *Monachisme et éthique judéo-étréennienne*, in: *RSR* 60(1972)207-208 (verwijst naar *Basilus*, *Serapio van Thmuis*, *Cassianus*, *Evagrius van Pontus*, *Nilus*, *Gregorius van Nazianze*, *Ps.-Macarius* en *Ps.-Dionysius*), 215-216 (bijbelse achtergronden en 218 (invloed van joden- en joden-christendom op ontstaan van monarchisme); *E.A. Davids* a.w. 103-104 (bij *Macarius*); idem, *Irrtum* in: *Kairos N.F.* 15(1973)173 (bij *Ignatius van Antiochië*).

Zie ook hieronder hst. 2 n. 73.

- [66] *Lavertuon* a.w. 2,570 wees op "des opinions très diverses et incompatibles entre elles (qui) furent attribuées à Priscillien". Voorbeelden: *Fr. Lexius* a.a. 59: unionistischer Christotheismus; 60: Photinianismus; Christopassianismus (!) en 62: Christotheismus wird zum Pantheismus. *F. Loofs* a.a. 11: Modalismus; Monarchianismus. *A. Brandt* a.a. apollinarist, modalist en monarchiaan. *A. d'Alès*, a.a. 136; a.w. 23 en 78-87: sabellianisme. *G. Bardy* a.a. 396: sabellianisme. *J. Chapman* a.a. 340-346 (n° 20, 26, 49, 58, 65, 68 en 76): apollinarisme; n° 65: more than Apollinarism; 337: combination of monarchianism and

apollinarism; 341, n.2.: n.a.v. CSEL 18, 49,8-15; it would be difficult to deny the Trinity more categorically than this; 37,22-33: the locus classicus for the monarchianism of Priscillian.

J.A. Davids a.w. 98 en 138-141: sabellianisme, Christitheïsme en Pan-christisme.

Em. De Stoop, Essai sur la diffusion di manichéisme dans l'Empire romain, Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand 38, Gand 1909,101: monarchianisme en modalisme.

Z. García Villada, História eclesiástica de Espana I,1, Madrid 1929, 116-117:

M. Hartberger, Priscillian's Verhältnis zur hl. Schrift, in: BZ 8(1910) 119: sabellianistisch gefärbte Christotheismus; 120, n.1.: Unitarismus.

A. Hilgenfeld, Priscillianus und seine neuentdeckte Schriften, in: ZWTh 35(1892)62-63: Sabellianismus, Monarchianismus, Unitarismus en Apollinarismus.

K. Küstle a.w. 21-22, 38, 60: Apollinarismus; 67: Sabellianismus.

R. Lopez Caneda, Prisciliano, su pensamiento y su problema historico, Cuadernos de estudios Gallegos, Anejo 16, Santiago de Compostela 1966, 141-143: sabellianisme, dat overigens slechts een klein onderdeel vormt van de aberraties, waarop de auteur het Priscilliaanse denken als op zijn wortels wil terugvoeren, zoals elementen uit het druïdisch, keltisch en zelfs neolithisch verleden van Gallicia.

J. Madoz, Arrianismo y Priscilianismo en Galicia, in: BA 8(1957)73: sabellianisme; de titel van het artikel is misleidend, omdat het arianisme er hoegenaamd niet in wordt behandeld.

M. Menéndez y Pelayo, a.w. 2,135-149: docetisme en sabellianisme.

P. Monceaux, La question de Priscillianisme, in: JS 9(1911) N.S. 111: indifferentisme t.o.v. dogma van de triniteit.

G. Morin, Études, textes, découvertes I, Maredsous 1913, 153-157, 166, 177: sabellianisme.

J. Peres de Urbel, La teología trinitaria en la contienda priscillianista, in: RET 6(1946)589-606.

A. Ch. Puech, Priscilliani quae supersunt, ed. G. Schepss, 1889, in: JS (1891)114, 116, 310-311: sabellianisme.

idem, Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien, in: BALAC 2(1912)202-213: sabellianisme.

W. Schatz, a.w. sporen van modalisme bij Priscillianus.

B.M. Xiberta, Enchiridion de Verbo Incarnato, Matriti 1957, 105-109; in dit werk vond Priscillianus zijn plaats onder II,8: Heterodoxi qui erroribus Trinitariis implicantur, op grond van een overigens zeer willekeurige reeks teksten uit de tractaten.

R. Lorenz, Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen), Die Kirche in ihrer Geschichte, Ein Handbuch hrsg. v. K. Dietrich Schmidt u. E. Wolf Bd. 1, Cl, Göttingen 1970, 50: Pantheismus.

J. Fontaine, Société et culture chrétienne sur l'air circumpyrénéenne au siècle de Théodose, in: BLE 75(1974)272: l'hétérodoxie d'une doctrine où l'archaïsme d'une théologie modaliste.

Milder oordelen:

E. Michael, Priscillian und die neueste Kritik, in: ZKTh 16(1892)705 en 18(1894)191.

A. Orbe, Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista 'De trinitate fidei catholicae', in: Gregorianum 49(1968)511 wijst op "conclusiones genéricas, marginales o popularizadas en torno a terminos" i.v.m. Priscilliaanse triniteitstheologie.

M.A. Douglas Powell, report CIHEC 1974,9 en 10: géén sabellianisme.
H. Chadwich, report CIHEC 1974,10.

[67] Schmaus a.w. 13.

[68] Lavertuon a.w. 2,624, n.l.: La charabia de Priscillien;
M. Schanz, Geschichte der römischen Litteratur, 4,1, München 1904
342: "elendes Latein"; B. Kübler, rec. CSEL 18, in: DLT 19(1889)810-
811; M. Petschenig, rec. CSEL 18, in: Berliner Philologische Wochen-
schrift 9(1889),1399-1400; Seb. Merkle, die Streit über Priscillian,
in: ThQ 78(1896)638 en 644; F. Loofs a.a. "eine(n) Texte, der an
überaus zahlreichen Stellen völlig unverständlich ist"; reden: "das
Latein ist schauerlich". Babut a.w. 120: 72,20-74,8; 82,9; 87,3 en
100,5 zijn onverstaanbare passages; gevolg: beschuldiging van Gnosti-
cisme; Puech a.a. BALAC 81: "Ses périodes lourdes et gauches"; 169:
"ecrivain médiocre et obscur"; 189: vermoedt daarachter: "gaucherie
et...réticence"; ook 192, n.2; idem a.a. JS 115-116: "les longues
périodes filées"; Chapman a.a. 347: "the reader will find untrans-
latable passages on almost every page and will not seldom come across
an 'inextricabilis nodus'; G. Bardy a.a. 394: "un style diffus, lourd
et pénible. Men mist Priscillianus in G. Bardy, La question des lan-
gues dans l'église ancienne I, Paris 1948; in het overzicht van de
Spaanse auteurs van de 4e eeuw, p. 174-177; alleen een vermelding op
p. 78. Er is geen vertaling van de tractaten en de canones. Lavertuon
a.w. 2,557 schijnt er mee in een vergevorderd stadium te zijn geweest;
Loofs a.a. verwachtte dit werk van Schepss.

Voor verwante ascetische literatuur: A. de Santos Otero, Der
apokryphe Titusbrief, in ZKG 74(1963)14 spreekt t.a.v. de Ps-Titus-
brief over "die grammatische Anarchie". Vgl. S. Arai, Die Christologie
des Evangelium Veritatis, Leiden 1964, 66 vindt het onderwerp van zijn
studie: "(eine) sehr kompliziert und ungeschickt formulierten Text".

[69] Orbe a.a. 511, 557: "Los tractatos editos por G. Schoepss siguen doc-
trinalmente ignotos"; 562. Ook reeds Loofs a.a. 10-11; Schatz a.w.
98 en 118.

[70] Sermo de centesima, sexagesima, tricesima. Ed. R. Reitzenstein, Eine
frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen
Lebens, in: ZNTW 15(1914)60-90, overgenomen in PLS 1,53-67. Reitzen-
stein nam een zeer vroege datum aan: vóór Cyprianus, Africa 2e eeuw.
Daarover ontstond een polemiek, waarvan H. Koch, in: ZNTW 31(1932)248
een overzicht geeft. Deze neemt aan, dat de preek "durchgängig" van
Cyprianus afhankelijk is (p. 249 en 269), gerangschikt moet worden
onder de Pseudo-Cypriaanse tractaten (p. 269) en ontstaan moet zijn
in de 4e eeuw in Africa (p. 270). B. Altaner-A. Stüber, Patrologie.
Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1957¹,
1966⁷, 158 neemt deze mening over. Quasten 2,372 neemt invloed van
Cyprianus aan en verwijst naar verdere literatuur. J. Daniélou, Le
traité de Centesima, Sexagesima, Tricesima et le Judéo-christianisme
latin avant Tertullien, in: VigChr 25(1971)171-181 geeft na een litte-
ratuur-overzicht (p. 171) en een studie van de tekst (p. 171-181) als
zijn mening (p. 180): "un sermon judéo-chrétien latin de la fin du
second siècle. Il présente des traits caractéristiques de judéo-
christianisme". W. Rordorf, Les deux voies, in: RSR 60(1972)126 ver-
moedt verwantschap met Didaché 6,2 a + b. Het ascetische tractaat, dat

een duidelijke enkratistische ondertoon heeft, behandelt de beloning voor de diverse stadia van de ascese a.d.h. van Mt. 13,3: martyres (PLS 1,1,56,35-59,42), agonistae (59,43-62,15) en de overige christenen (?) (62,16-67,8). Als ook de gewone christenen onder de ascetische verplichtingen vallen kan dit een zwaarwegend teken zijn voor het archaïsche karakter van de Sermo. Zie hieronder p.

- [71] *Epistola Titi de dispositione sanctimonii*. Ed. D. De Bruyne, *Epistola Titi, Discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii*, in: RevBén. 37 (1925)47-72, overgenomen in PLS 2,1522-1542. A. de Santos Otero, *Der Apokryphe Titusbrief*, in: ZKG 74(1963)1-14 geeft een inleiding, waarvan een korte weergave naast een vertaling van de lastige tekst in: E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen in deutscher Übersetzung*, 2. Bd., *Apostolische Apocryphen und Verwandtes*, Tübingen 1964³, 90-109. Het geschrift past in de Spaanse kerk van de 4e eeuw. De Santos' mening, overgenomen in K. Baus-E. Ewig, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen*, 1. Halbbd. *Die Kirche von Nikäa bis Chalkedon*, *Handbuch der Kirchengeschichte* hrsg. v. H. Jedin II, Freiburg i. Br. 1974, 137, dat het geschrift enerzijds tot Priscillianistische kringen zou horen, omdat het zozeer de maagdelijkheid voorstaat, anderzijds zich juist daartegen zou verzetten door met alle kracht de syneisacten te veroordelen, bevreemdt niet. Kan de Sermo in een kring van asceten, die een uitgesproken streng ascetisme voorstonden, maar uitwassen met alle geweld wilden voorkomen, zoals b.v. de groep rond Priscillianus? Bij de Santos Otero 44-45 en bij B. Vollmann a.w. 71 vindt men oudere literatuur. Altaner-Stuiber 67 houdt de brief voor Priscillianistisch.
- [72] *Apocalypsis Thomae*. Een editie met commentaar gaf P. Bihlmeyer, *Un texte non interpolé de l'apocalypse de Thomas*, in: RevBén 28(1911) 270-282. Hij acht het niet uitgesloten, dat de tekst gebruikt en bewerkt is door Priscillianisten; aldus ook Vollmann 72. De inhoud is een openbaring door Christus aan Thomas over het wereld einde; het tractaatje heeft een enkratistische instelling. Verdere literatuur bij Bihlmeyer 270-271. J. Miloh, *Apocalypsen*, in LThK 1(1957)701; Altaner-Stuiber 72; Quasten 1,149-150. Deze tekst verdient een nieuw onderzoek.
- [73] *Vita Heliae*, een praterige roman over de maagdelijkheid, werd uitgegeven door G. Antolfin, *Estudios de Códices Visigodos*, in BRAH 54 (1909)122-128, 204-246,265 (een inleiding in 121-122); na Z. García Villada, *Un tratado Priscilianista contra el matrimonio?* in EE 2 (1923)270-279 niet meer bestudeerd. De stelling van García Villada m.b.t. het ontstaan van de tekst in de eerste decennia van "het Priscillianisme" is niet meer houdbaar. Zie ook Vollmann 44 en 72-73.
- [74] PLS 1,55,13-16: "Christus, cum sit dei filius atque divino ore creatus(!), voluntatem suam non disposuit facere, sed patris, cuius ipse et verbum et voluntas est" en DTFC PLS 1, 1488,23-1489,17, vooral 1488,12: "sic voluntas patris est filius" en 1488,40-42: "deum illum sapientiae parentem, illum consilii, ingenii, voluntatis auctorem". Vgl. Orbe a.a. 520 en 528-535. Zie hieronder n. 175.
Het bezit van de triniteit: PLS 1,61,39-41: "...qui se disposuerit ad persequendum opus (terminus technicus voor de ascese)...percipiet fructus tam praeclaros tres, patrem et filium et spiritum sanctum".

- [75] H. Geest in PLS 1,55,6-9; 62,30-37; 65,45-47; vgl. 66,23-24. Zie ook hieronder p.115-120. Voor het Comma Joanneum, zie hieronder p.10 en n.133; in de Sermo: PLS 1,63,14-18 en 65,27-29. Deze passages dienen te worden onderzocht. Op verwantschap met *Priscillianus* duidt ook: "sanctus (terminus technicus voor 'asceet') Christus (oerbeeld voor de asceten; zie hieronder n.) en: "unus ipse Christus" in 58,4, waarin de "eenheid" een rol speelt, zoals ook in 57,45-58,4.
- [76] PLS 2,1538,34-36: "O intimacio bestiarum formae cum filia patris ex una matre nata manere!" Naar analogie van "Christi sponsam" in 1538,34 uit de voorafgaande parallel-zin en de verklaring in 39-41, te verstaan als "dochter van de Vader-Christus"; "ex una matre" moet, gezien dezelfde verklaring, verstaan worden van de kerk, waarop in het voorafgaande deel van de tekst reeds enkele toespelingen werden gemaakt: "domus israhel sancta" in 1538,15 en "civitas pulcherrima" in 18, hoewel al deze symbolen ook van de gewijde maagd moeten worden verstaan. "Filiam matris" is uit Ez. 22,11 geciteerd in 1538,29-31. De prae-existente Christus-deus (vgl. *Priscillianus*, CSEL 18,7,20; 21,12-21 en 80,17-21; ook n. 45 hierboven) in 1533,12-13: Salvator-Christus in O.T. en Christus-deus in 1541,29-33; "domini divinum verbum" in 1528,22-24 en "Christus, dei filius" in 1541,27-29 vóór "pater dominus" genoemd. De *Thomas-apoc.* (ed. Bihlmeyer 272,1-2) heeft: "Audi Thomas, quia ego sum filius dei patris, et ego sum pater omnium spirituum". Afwijkende lezingen: "ego sum pater altipotens" (M1) en "pater altissimi potentis" (P) zouden moeten wijzen op het gebruik van de apoc. door de Priscillianisten volgens *Bihlmeyer* a.a. 280; zij zouden er deze monarchiaanse wending aan hebben toegevoegd. Hij verwijst hiervoor naar CSEL 18,104,9-12. Zie hieronder p.14-16. Hij wijst ook op 273,64-65 en 69-71 en de variant van 62-63 en 65 in P, waar hij "la position un peu secondaire" van de Zoon t.o.v. de Vader waarneemt.
- De Vader-rol van Christus ook in *Fides Isacis* (Chr. 9,337,24-25): de Vader is niet alleen, "sunt aliae paternitates". En in het Sethiaans tractaat "*Apocalyps van Zostrianus*" (Nag-Hammadi-Codex VIII,131,14-15: "Der gütige Vater(=Christus) sandte euch den Erlöser", geciteerd in: *N.N.*, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung, in: *Gnosis und Neues Testament, Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, hrsg. von K. Tröger, Gütersloh 1973,66.
- [77] Ed. Antolín 246: de doxologie; 205: de verdraaide Comma-passage; 242: misbruik van Filipp. 1,21: "mici nubere christus est, et integritas lucrum"; Christus-deus in 226,241, 242(2x), 243 en 244.
- [78] 205: de relatie tussen de goddelijke eenheid en de ascese: "omnes vos unum estis in christo jhesu. Unum sunt omnes, quia pater nos genuit". Op grond van de parallelle "in christo jhesu" - "pater" mag men aan nemen, dat ook hier aan Christus een vader-rol wordt toebedeeld. Verder: 211,212 (men lette op de mariale interesse in *Vita Heliae* die doet denken aan *Priscillianus'* belangstelling voor Christus' menselijke geboorte), 215,218,225 (en misschien 212 en 234) te vergelijken met de sapientia-functie van Christus in 238 én in *DTFC* 1488,40-42 én in CSEL 18,75,6; zie hieronder p.14. Een nader onderzoek van de betekenis van "sapientia" in deze tekst is nodig.
- [79] 205; zie ook n. 52 hierboven.

[80] *De septum ordinibus ecclesiae*. Ed. PL 30,148-162. H. Beck, Pastoral Care of souls in South East France during the Sixth Century, Anal. Greg. 51, Scr. Fac. Hist. Eccles. Sectio B 8, Roma 1950, XXXI en 268,n.44 plaatst dit *Pseudo-Hieronymiaans* geschrift in de 5e eeuw in Gallië. Het behandelt de hiërarchische ordening van de kerk en geeft praktische richtlijnen voor het leven van de clerus. In tegenstelling tot de "sacerdotale" *Statuta ecclesiae antiqua* is het sterk geporteerd voor de ordo episcopalis. Het tractaat vertoont enige ascetische trekken: nadruk op eenheid: "(in de predeking) unus deus avidus loquatur et nominetur" (160D); Christus-deus: 149D; 150A; 152B; 155A; 156C (deus noster); 158A: "ordo episcopalis...qui omnipotentiae dei, et in Christo donatur, ex quo processus...ex quo omnia"; 158D "omnem enim potestatem deus discipulis suis dedit". De eucharistie van de priester in 153AB: "Hic Christum dividit..." Men bemerke dat bovendien de triniteit functioneert in de motivering van de ascese: 148D-149A. Een vergelijking van de hiërarchie in 150C met CSEL 18,75,2-12 (zie hieronder p.10-14) dringt zich op. Verder is "intelligens deum" in 162A te vergelijken met CSEL 18,75,18: "per haec intelligens deum" én de context; ook 11,26; 12,3-4; 80,5 en 14; 83,7 en 18; 93,4; ook, maar minder opvallend 15,13; 20,21; 28,25; 70,7; 73,18-19 en 84,22.

[81] PL 30,160 D en CSEL 18,5,17 en 38,10-11.

[82] 158CD; "Hic per omnia similis deo(=Christo?) est, si non recedat a Christo...in episcopo plenitudinem divinitatis habitare corporiter". Vgl. DTFC 1500,13-15 en *Priscillianus*, can. 16. Ook 159B: "in episcopo deus (=Christus?)". De parallel: hemelse en kerkelijke hiërarchie vindt men ook in de (Syrische) *Didaskalia* 9: bisschop/God; diaken/Zoon Gods; diakonessen/H.Geest; presbyteroi/apostelen; weduwen wezen/ altaar (ed. Achelis- Flemming, TU 25,2 Leipzig 1904,45-20-25); zie: G. Kretschmar a.w. (Studien) 97-98 en de kritiek op diens interpretatie van J. Barbel, Zum "Engel-Trinitätslehre" im Urchristentum, in: ThR 54 (1958)56.

[83] *Statuta ecclesiae antiqua*. Ed.Ch. Munier, Statuta ecclesiae antiqua, Bibliothèque de l'institut de droit canonique de l'université de Strasbourg, Paris 1960, tekst: 75-99; auteur (*Gennadius van Marseille* + 492/505): 209-242. Ook Pl 56,879-889. *Vollmann* a.w. XXI en 32: de Statuta zijn Spaans en tegen de Priscillianisten gericht.

Het ascetisch karakter van de *Statuta* is evident; men leze o.a. de bepalingen over de relatie van de clerus tegenover de vrouw: can. 27 (ed. Munier 84), 68(91) en 85(94). A. Dufourcq, Etude sur les Gesta Martyrum Romains IV, Le Néo-Manichéisme et la légende chrétienne, Paris 1910, 54-55.

De terminologie van de trinitarische geloofsbelijdenis (ed. Munier 76, 1-11) is een andere dan die van de ascetische tractaten. De incarnatie i.v.m. de triniteit: "incarnationem non in patre neque in spiritu sancto, sed in filio tantum, ut qui erat in divinitate dei patris filius, ipse fieret in homine hominis matris filius" (76,11-14). De inhoudt stamt uit een andere gedachtenwereld, maar de aaneenschakeling van "trinitarische substantieven" als "in divinitate dei patris filius" herinnert aan de taal van de asceten, vgl. DTFC 1497,42-43; 1498, 24-25 en 35-36; 1499,30-34; 1503,54-55; zie hieronder n. 128.

- [84] *De singularitate clericorum*. Ed. PL 4,9,11-948; CSEL 3,3,274-282. Geheeltelijke vertaling en commentaar bij H. von Harnack, Der pseudocyprianische Traktat De singularitate clericorum. Ein Werk des donatistischen Bishop Macrobius in Rom, TU 24,3, Leipzig 1903,1-72. Verschillende attributies en litteratuur bij Quasten 2,369; Altaner-Struiber 158 en ClP 62, 721 en 770. Origine: Africa 3e eeuw, Cypriaanse invloed. Extreem puriteins en antifeministisch ("causale omne quod feminae est"; PL 4,917B); schotschrift tegen het priesterhuwelijk; mogelijk verwantschap met Ep. Ps. Tit.). De triniteit in 940B. Een passage, waarin "sapientia" in verband gebracht wordt met "spiritus sanctus" verdient aandacht; zie hieronder p.116-118.
- [85] *Monarchiaanse Prologen*. Ed. P. Corssen TU 15,1, Leipzig 1895, waarin naast de tekst (5-10) een uitvoerig commentaar. Dit werd gevolgd door A. von Harnack, Geschichte der Altchristliche Litteratur 2,2,204 en door Bardenhewer 2,613-615: origine van de enkratitische prologen ligt begin 3e eeuw te Rome. J. Chapman a.a. (vrijwel identiek overgenomen in zijn Notes on the Early History of the Vulgate Gospels, Oxford 1908) meent op grond van philologische en inhoudelijke overeenkomsten de vier teksten te moeten toeschrijven aan Priscillianus, en wel voor dezelfde tijd waarin de tractaten ontstonden. Tegen deze toeschrijving kwam scherpe kritiek (Vollmann 35, n. 95; m.n. Babut a.w. in appendix VI p. 294-308; hij sloot echter niet uit: "qu'il -l'auteur - est devenu (modaliste) par l'influence de Priscillien", waarop weer kritiek kwam van Puech a.a. BALAC 203-204). A.d'Alès a.w. 111-112 constateert overeenkomst tussen de Prologen en de tractaten van Priscillianus. Verdere litteratuur bij Quasten 2,211-212; Altaner-Stuiber 126, Vollmann 35, n. 95 en M.E. Schild, Abendländische Bibelvorreden bis zum Lutherbibel, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 39, Gütersloh 1970, 89-95, die de these van J. Chapman overneemt (p. 94).
- [86] Christus-deus in Corssen 5,6 en 16; 6,2,4 en 7; 8,9,18 en 23; 9,12; 10,1. Voor het verschil in "theologie" Corssen 39; voor de gnosticistische trends 33-36.
- [87] Orbe a.a. 557: "los meandros del Anónimo". Ed. G. Morin, Traité priscillianiste inédit sur la Trinité, in: Etudes, textes, découvertes I, Maredsous 1913,151-178 (inleiding), 178-205 (tekst: overgenomen in PLS 2,1487-1507).
- [88] Orbe a.a. 511; DTFC is op verschillende plaatsen afhankelijk van Plotinus en de Stoa (Orbe 514 en 524), Origenes (528 en 561), Hippolytus (530-533), Tertullianus (het hele artikel), Marius Victorinus 526,551,555) en gnostieke tractaten (hele artikel). Morin a.w. 151-178; Vollmann 71; K. Wölfl, Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian, Analecta Greg. 112, Roma 1960,113 n. 64, die Morins mening schijnt te delen. Vgl. A. Hilgenfeld a.a. 68: verwantschap tussen Priscillianus' sabellianischer Unitarismus" en die van Noëtos en Praxeas.
- [89] Orbe a.a. 552: "su concepción radicalmente binitaria, con adsorción de Espíritu a título de substrato del Padre y del Hijo, le impide otorgar al Espíritu Sancto el puesto que le corresponde"; 560: "representa (la Trinidad del DTFC) más bien un Bibidad - Padre e Hijo -

extendida mediante el Espíritu Santo a los hombres"; Orbe 532 spreekt in dit verband over: "un pensamiento arcaico"! V66r zijn conclusie spreekt het slot van het eerste door hem besproken deel van *DTFC*: 1491,2326: "Itaque pater et filius unus est deus, si neque deus est nisi vitam habeat aeternam, et non est aliud vita aeterna quam deus est". (men lette op de opmerkelijke overeenkomst in de wijze van redeneren met de 3e en 4e belijdenis betreffende de Vader in *Enarr. in Symbol.* zie hieronder p.18-19, n. 212. Maar het tweede deel van *DTFC* stelt: "Ecce plena symboli fides pater et filius et spiritus sanctus unus est deus" (1498,35-36) in de grote, nog niet bestudeerde passage over de H. Geest (1496,6-1499,11). Men lette op de intratrinitaire rol van de H. Geest in 1497,29-32: "Et post haec dubitat quisquam patrem et filium unum credere deum, cum unus sit spiritus patris et filii", hetgeen weer pleit voor Orbe's theorie (545).

- [90] *Priscillianus'* oneerlijkheid: *Lezius* a.a. 59; *S. Merkle* a.a. 645: *Priscillian* ist ein Lügner" (citeert L. Duchesne's mondelinge uitlating) en 648; *A. Hilgenfeld* a.a. 81 (geheimleer); *Puech* a.a. JdS 122-123; *BALAC* 195 en 212; *A. Resch*, *Agrapha*, TU 30,3-4, Leipzig 1906, 204 en 373-374; *A d'Alès* a.w. 92 en 126-127; *Garcia Villada* a.w. 110; *P. Monceaux* a.a. 109 en 111; *Morin*, *Études* 169 (obscurité habituelle); *O. Stegmüller*, *Das manichäische Fundamentum in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit*, in: *ZKTh* 74(1952)461; *R. Lopez Caneda* a.w. 18; *R. Lorenz* a.w. 50. De verdachtmaking is al oud; ook *Bacharius* vreesde niet op zijn woord geloofd te worden: de fide (PL 20,1035B-1036C); vgl. *H. Dörries*, in: *Saeculum* 21(1970)220 verklaart deze houding t.o.v. de Messalianen. *Lavertuon* a.w. 2,552.
- [91] Zie hieronder p.15,17 en 18.
- [92] PLS 2, 1487,23-24. *Morin* *Études* 166: *Anonymus* en *Priscillianus* misbruiken de Baruch-tekst "pour introduire ses vues toutes sabelliennes sur le dogme de la Trinité...toujours dans le but de prouver qu'il n'y a pas d'autre Dieu que le Christ". In de patristische literatuur gold deze tekst echter als een bewijs voor de incarnatie; *F.H. Resch*, *Erklärung des Buches Baruch*, Freiburg 1853,268-275; *J. Knabenbaur*, *Commentarius in Jeremiam prophetam*, Parisiis 1899,488. In de oorspronkelijke Baruchtekst is "de wijsheid" uit 3,3 en 14 subject (fem.); in de latijnse tekst staat "visus est" (masc. en is God subject).
- [93] PLS 2,1503,11-24 en 1506,52-1507,26. Hier moet echter de beoordeling aan de philologen gelaten worden.
- [94] *Orbe* a.a. 513 en 515-519.
- [95] t.a.p. 518-519, 529, n. 69, 553, n. 149. Over de mogelijkheid tot assimilatie in het antieke christendom: *J. Lebreton* a.a. 5 *G. Quispel*, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951,26-27.
- [96] PLS 2,1494,48-49; 1500,26-37. Het is nog maar de vraag, of *Schatz* a.w. 198 gelijk heeft als hij beweert: "dasz die alte syncretistische Gnosis am Ende des 4. Jahrhunderts - und vollends im Abendland - schon lange ausserhalb des Gesichtskreises lag", en of niet het tegendeel uit een nadere bestudering van *DTFC* bevesten kan worden.

- [97] De eenheid: PLS 2, 1488,19-22; 1489,16-17 en 1489-42-1490,2; 1490,20-24 en 54-55; 1491,23-26; 1492,40-1493,47; 1496,2-3, 11 en 48-52; 1497, 9-23, 30-34 en 54-55; 1498,8-9, 28-29 en 35-36; 1498,48-1499,1; 1499, 6, 14 en 30-40; 1500,10-13 en 47; 1501,30-35 en 39-40; 1501,56-1502,2; 1502,18-21 en 38; 1503,53-56; 1505,14-16 en 24-28; 1506,1-7 en 17; 1507,4, 15 en 18-19; 1507, 31-41, m.n. 39-41.
- Afkeer van wijsgerige speculaties: PLS 2, 1490,51-52; 1499,36-44; en 1500,7-9; *Priscillianus*: CSEL 18,16,5-6; 47,21-22; 48,15-17 en 64,24-25. De houding is in het vroege christendom aanwezig sinds Kol. 2,8 en 2 Tim. 3,1-9; *Tatianus*, o.a. ad graec. 2-3 (ed. E. Schwartz, TU 4,1, Leipzig 1888,2-3), 9(20,25-28) en 25(26,18-21); *Irenaeus*, adv. haer. 2,26,1 (PG 7,800); *Tertullianus*, de praescr. 7,9-13 (CChr. 1,193); *Lactantius*, o.a. epitome 36 (CSEL 19,1,209,20-22); *Prudentius*, hamart. 402-403 (ed. *Laurenne* 2.56), c. Sym. 2,203(3,166); *Victricius van Rouen*, de laude sanctus 10(PL 20,452B) en 11(453C). *Ambrosius*' houding, zie: E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand, Quellen und Entfaltung, Münsterische Beiträge zur Theologie 29, Münster i./w. 1965, 30-31: afwijzen én ontlenen.
- De geleidelijke opgang: PLS 2, 1493,49-49; 1504,17-19; andere ascetische motieven: "triumphatis potestatibus" (1491,49); "perfectus homo" (1504,17-18) en de teneur van het slot (1507,34-43). "Opus" en "operari" als technische termen: o.a. 1487,39 en 42; 1491,48-49; 1494,52-53 (Joh. 19,38); 1501,33 en 54; 1507,26; vgl. *Serm. de Cent.* PLS 1,58,4 in n. 75 hieronder; niet gemakkelijk te vertalen is "plenus opus operata" in 1491,41; intra-trinitair in 1493,33 ("cum pater operetur in filio") en in 1494,53; 1495,31 en 1501,17 en misschien ook 24.
- [98] "Plenus" komt in het eerste deel van *DTFC* alleen voor in 1489,18; in het tweede deel frequent: 1491,41; 1494,48; 1498,10 en 35; 1503,18, 24 en 27; 1505,42; 1506,4; 1507,30. "Plenitudo" niet in het eerste deel; frequent in het tweede: 1495,52; 1500,13-14; 1501,34; 1502,40; 1504,23. Bij *Priscillianus* komt "plenus" in een kwantitatief veel grotere tekst slechts driemaal voor (CSEL 18,61,5; can. 42 en 56,19) en "plenitudo" slechts viermaal (63,5; 103,6; can. 16 en 20). De beschuldiging van Morin, *Etudes* 170, waarmee *Orbe* 529, n. 69 enigszins lijkt mee te gaan ("tanto el Anónimo como Prisciliano son amigos de 'plenus', 'plenitudo'") gaat niet op dus voor *Priscillianus*: hij gebruikt de woorden zelden; en dan nog tweemaal (56,10 en 63,5) in een heel andere betekenis.
- Vollmann* 48 heeft bedenkingen tegen het feit, dat *Ep. Ps. Tit.*, *DTFC* en *Vita Heliae* aan *Priscillianus* of aan Priscilliaanse kringen worden toegeschreven op grond van encraticistische tendenzen en aanwending van apocryphen: zo iets gebeurde in de 4e en 5e eeuw ook elders. Zijn stelling gaat niet op voor *DTFC*, dat niet encraticistisch is en geen apocryphen gebruikt, met uitzondering van één logion (zie hieronder p.17-18). Bovendien moet men *Priscillianus*' houding t.o.v. de apocryphen zeer genuanceerd verstaan. Zie D1.II.hst.2.
- [99] *Bacharius*' verdediging in Rome (383/84) met Libellus de fide (PL 20, 1019-1036; ed. crit. van J. Madoz, in: RET 1(1941)457-488; vgl. EE 17 (1943)210-211). In "de reparatione lapsi" verdedigt *Bacharius* zelf een boetedig (PL 20,1037-1062). *G. Morin*, in: RevBén 40(1925)289-310 schreef hem twee ascetische brieven toe, waarvan de tekst is overgenomen in PLS 1,1035-1044. Belangrijk is *J. Duhr*, Le 'de Fide'

de Bacharius, in RHE 24(1928)5-40 en 301-331 en 30(1934)85-95; *idem*, Aperçus sur l'Espagne chrétienne de la IV^e siècle, ou le 'de lapsio' de Bacharius, Bibliothèque de la RHE 15, Louvain 1934. Verdere literatuur in *Altaner-Stüber* 333-334. *Bacharius* is niet de bewerker van de canones van Priscillianus; zie hierboven n. 46.

- [100] F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte, 2 Bde, I Die Grundgestalt des Taufsymbols, II Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, Leipzig 1894, Hildesheim 1962 (anast. herdr.) II, 402, n. 73. De geloofsbelijdenis van *Priscillianus* in CSEL 18,36, 13-37,16; van *Bacharius* in PL 20,1025-1028.
- [101] J. Duhr a.a. 307-309.
- [102] Vier teksten zijn belangrijk: 1. "Unus deus, et unus filius de patre, spiritus sanctus patris et filii. Unius trinitatis ista substantia, et tria ista unam habentia voluntatem (PL 20,1025A). Zie hieronder n. 104. Duidt "spiritus sanctus patris et filii" op een vroege basis voor het Spaanse Filioque? Vgl. de parallel in DTFC PLS 2,1497,4-6: "ut in patre et filio uno deo nihilominus additur spiritus, qui est patris et filii." Vgl. *Künstle* a.w. 123 en 199: het Filioque is karakteristiek voor de Spaanse theologie van de 4e en 5e eeuw en verschijnt vlg. *García Villada* a.w. 1,2,144 voor het eerst in de anti-priscillianse literatuur. *Kattenbusch* a.w. 1,158, n. 6.
2. "ut unius substantiae, unius potestatis, unius virtutis, et patrem et filium et spiritum sanctum sentiamus" (PL 20,1026A); 3. "... unum opus, et una in patre et filio et spiritu sancto voluntatis operatio est" (PL 20,1027A; vgl. DTFC PLS 2,1488,51-1489,28). 4. De hele passage in PL 20,1028A tot "filium quoque".
- De triniteitopvatting van *Bacharius* dient nader onderzocht te worden, vooral met het oog op zijn positie tussen de ascetische tractaten en de hoog-kerkelijke literatuur. A. d'Alès a.w. 155-157 wees op een zevental overeenkomsten tussen Priscillianus en Bacharius op andere terreinen. J. Duhr a.a. 306: *Bacharius* heeft tr. 1 van Priscillianus gekend.
- [103] PL 20,1026A; zie hieronder p.20-21.
- [104] A. d'Alès a.a. 174 en a.w. 156 meent, dat "tria ista" (PL 20,1025A; zie hierboven n. 102,1) priscillianistisch is. Eerder heeft d'Alès a.w. 85-87 uiteengezet, waarom "tria ista" in de Priscillianse versie van de Comma Johanneum (zie hieronder n.133), in tegenstelling tot de versie van de Vulgaat, die "hi tres" heeft, heterodox zou zijn: het neutrum negeert de zelfstandigheid van de goddelijke personen; ook in het bij *Künstle* a.w. 59-60 als Prisciliaans of als Priscillianistisch veronderstelde "*Fides Ambrosii*", dat "haec (tria) unum" heeft. Sinds echter H. Brewer, Das sogenannte Athanasische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 9,2, Paderborn 1909,8-25, bewees, dat dit symbolum orthodox en *Künstle's* hypothese niet houdbaar is, verloor d'Alès' argument een belangrijke grond. Ook "*Fides Isacii*" I (CChr. 9,337,19 en 24 en 338, 56-57) heeft meerdere malen "tria"; in 338,63 echter "tres", hetgeen bovendien bewijst, hoe weinig men mag aflezen

uit een dergelijk verschil. Veel dringender is echter, dat zowel *Priscillianus* als *Bachtarus* elders ruim voldoende aanleiding geven, om zeker te zijn van hun opvatting, waarin zij het onderscheid en het God-zijn van de personen sauveren. Voor het verwante "tripertito fonte" in CSEL 18,5,10 en 31,31 én "trina potestate venerabilis" (37, 23) zie p.10.

- [105] Zie hieronder p.14 en n.163: "si quaeritur, deus est" (PL 40,1027B-1028B) en: "si sensus quaeratur etc." (CSEL 18,75,2-7).
- [106] PLS 1,1036-1044. "Verbum dei filius" in 1039,55 en 1040,3; "spiritus septiformis" in 1041,40; vgl. 1039,44-45 en "ad patrem domini nostri Jesu Christi" (t.a.p. 23).
- [107] *Babut* a.w. 297, n.1; ook *W. Schatz* a.w. 208 en 216, n. 3. In tr. 1 en 2 anthematizeert *Priscillianus* een betrekkelijk groot aantal "ketterijen". Men kan ze nooit alle tezamen aan hem verweten hebben. De betekenis van deze ketterkatalogen staat geenszins vast. Het lijkt het meest waarschijnlijk, dat *Priscillianus* met de zeer willekeurige reeksen niets anders heeft willen zeggen dan: 'ik weet precies, waar de ketteren fout zijn; daarom ben ik orthodox'. Zijn kennis van de ketterijen blijkt dan niet zeer diepgaand te zijn.
- [108] Zie hierboven n. 24.
- [109] Bij *Potamius van Lissabon* (+ ongev. 360) enkele gegevens: de eenheid wordt benadrukt in ep. ad Athan. (PL 8,1417B en 1418D) en in de speculatieve ep. de subst. 3 (PLS 1,202-216, b.v. 203,44-51). Aldaar ook de *Comma Johanneum* (203,19-20), 10(206,14) en 19(209,29-30). De prae-existente Christus in "tract. de Lazaro" "Sed non pater, non filius aliquando despexit. Pro tua morte factus est et Christus ipse mortalis" (PL 8,1414B). Christus-deus in PL 8, 1411B: "Lazarus mortuus est, dei hic familiaris" en 1414B: "flebat deus", en in ep. ad Athan. (1418A): "Christus deus anteriori de populo minime est auditus".
- [110] *Babut* a.w. 277; zie hierboven n. 55.
- [111] *Pacianus van Barcelona* (+ vóór 392), ep. tres ad Novat. (PL 13,1031-1082); sermo de bapt. (1089-1094), waarin misschien een aanduiding van de prae-existente Christus on 1091D. *Babut* 276 wees op de Christus-deus in ep. 3,26 (1080D, waar echter "Christus" staat en niet "deus") en 27: "sanguine suo redemi deus" (1081B) De rol van de H. Geest in 1092 BC en 1094A.
- [112] *Eutropius* (1e helft 5e eeuw; ware in te voegen in *P. Doncoeur - G. Dumetge*. *Synopsis scriptorum ecclesiae antiquae*, Uccle 1953), de similitudine carnis peccati. Ed. *G. Morin*, *Un traité inédit du IVe siècle*. Le 'De similitudine carnis peccati' de l'évêque S. Pacien de Barcelone, *Études* 107-150 (tekst 81-150, overgenomen in PLS 1,529-556; *idem*, *RevBén* 29(1912)1-28. De toeschrijving aan Pacianus werd bestreden door *J. Madoz*, *Herencia literaria del presbitero Eutropio* (Gen. de vir. il. c.149), in: *EE* 16(1942)27-54, die *Eutropius'* auteurschap aannemelijk maakte. Daarmee plaatste hij het tractaat in de eerste helft van de 5e eeuw. Hem volgt *F. Cavallera*, *L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope* (IVe-Ve s.), in: *RAM* 24

(1948)60-71), waarin de vertaling van enkele grote passages, nadat ook *G. Morin*, *Brillante découverte d'un jésuite espagnol et rétractation qui s'en suits*, in: RHE 38(1942) 411-412, zich voor dit standpunt had gewonnen gegeven. Ook *H. Rahner*, *Eutropius*, in: LThK 3(1959)1213 en *Altaner-Struiber* 332-333, waar verdere literatuur wordt vermeld. *L. Tria*, *De similitudine carnis peccati. Il suo autore e la sua theologia*, Roma 1936 kiest nog voor *Pacianus*; zijn interpretatie van de tekst is daarmee niet betrouwbaar, temeer omdat hij de theologie van het tractaatje perst in een stramien, waarin het niet past. Ongezuurd is zijn poging, om *Priscillianus* te plaatsen onder de Manicaeën, die in het tractaat worden bestreden (p. 55). Erder zijn overeenkomsten aan te wijzen tussen *Priscillianus* en *Eutropius*; naast ascetische trekken, de belangstelling voor "chirographum" (Kol. 2,14, in: PLS 1537,34; 541,21 en 548,4-7 en CSEL 18,16,23 en can. 18; vgl. c. 66: *maladictum*). Dit motief functioneerde in Spanje ook bij de Gnostici blijkens uit een tekst, die *Orosius*, *Commonitorium* (CSEL 18,153) aan *Priscillianus* toeschrijft; ook in Ev.Ver 18,21-29 en 20,15-30; *H.M. Schenke*, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen 1959, 35 en 36-37; *J. Ménard*, *L'Évangile de Vérité, Réversion grecque et commentaire*, Paris 1962, 34-35 en 38-39; *S. Aria* a.w. 101). Alleen al op grond van een vergelijking van deze, door *Orosius* geciteerde, gnostische tekst met de passages van *Eutropius* en *Priscillianus*, die beide het chirographum-motief op "niet-gnostische" wijze hanteren, blijkt hoezeer de slecht ingelichte hielenliker van Augustinus zich vergiste. Zie hieronder p.10 en n.128.

Priscillianus en *Eutropius* hebben beiden een grote belangstelling voor de mensheid van Jezus (PLS 1,541,35-einde en n. 61 hierboven), speciaal voor de genealogie (PLS 1, 537,41-43; 539,27 en 541,35-542,20; CSEL 18,32-5 en 55,7-8); voor de kindsheid (PLS 1,542,49-544,23; CSEL 18, 32,2-6; 27,24-26; 36,17-18; 53,25-26; 55,6-9; 59,24-60,7; 73,13 en 74,21-75,2) en voor de gebeurtenissen in Getsemane (PLS 547,28-52 en 548,18-552,21 en CSEL 18,74,15-19). Verder vertoont *Eutropius'* tractaat in 530,25-27; 544,8-9; 550,53-551,2; 553,20 en 554,4-5 een merkwaardige overeenkomst met de exclamatie-passages in *Ep. Ps. Tit.* (PLS 2,1523,23-32 en verder het hele tractaat door, waar deze stijlfiguur tot in den treure wordt herhaald) en in *DTFC* (PLS 2,1494,13-14 en 1498,21-23).

Eutropius' terminologie voor de verhouding van Christus' godheid en mensheid: "inmixtus...in deo..." is in het Westen niet onbekend; vgl. *Tertullianus*, *adv. Marc.* 2,27,6 (CChr. 1,506-507): "miscente in semetipso hominem et deum"; en *Optatus van Mileve*, s. in natali ss. innocentium 1 (PLS 1, 289): "nascitur enim dominus Christus, homo deo mixtus" en 2: "hominem deo mixtum".

Trinitarische passages vindt men in PLS 1, 238,20,33; 540,36-37; 546,37-550,32. In de laatste Getsemane-passage: de verhouding van de mens-Christus tot zijn Vader. De nonsens-passage in 538,27-28. Ook hier de Christus-deus: "eiusque similitudinem deus sua ferret in carne" (538,39-41) en "deo in ligno pendente" (541,22).

Twee passages van het tractaat ontkwamen ter nauwernood aan de kwalificatie "ketterij" (122,5-18 en 125,28 in de ed. van Morin) bij *E. Amann*, *Pacien*, in: DTC 11(1932)1721. *Tria* a.w. 83-84 spreekt dit tegen.

- [113] *Caius Marius Victorinus Afer* (+ na 362). Ed. PL 8,993-1310. *P. Henry-P. Hadot*, *Marius Victorinus, Traités théologique sur la Trinité*, SChr 68-69, Paris 1960. Een editie voor CChr. is in voorbereiding. Lit.: *P. Monceaux*, *Histoire littéraire d'Afrique chrétienne* 3, Paris 1905,

375-422; C.M. Valveri, La filosofia teologica di Caius Marius Victorinus, Palermo 1950; Altaner-Struiber 330-331; G. Quispel, Rec. van CChr. 68-69, in: VigChr 22(1968 66-73: het belang van de drie hymnen (p. 71); aanvullende literatuur (p. 67-68); M.T. Clark, The Neoplatonism of Marius Victorinus, in: Studia Patristica 11,2, TU 108, Berlin 1972, 13-19 en A. Ziegenaus, Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus, Münchener Theologische Studien 2, Systematische Abteilung 41, München 1972, waarin uitgaven en literatuur (X-XVI) en vooral een herijking van de auteur.

Het oordeel van Hieronymus, Comm. in ep. ad Gal. (PL 26,332B): "Scripturas omnino Sanctas ignoraverit"....

- [114] PL 8,1141B; SChr. 68,622,28 in een "orthodoxe" kontekst, en 1139D; SChr. 68,620,5-6, verwant met CSEL 18, 103,15-20?
 - [115] PL 8, 1141A; SChr. 68,622,2.
 - [116] PL 8, 1143C-1146; SChr. 68,634,2-652.
 - [117] PL 8, 1144A; SChr. 68,638,75-77 en 640,83-85. De laatste tekst is te vergelijken met "*Fides Isacis*" IV (CChr. 9,343,202-204): "trina lucis inviolabilis aeternitas, trinae aeternitatis una maiestas, maiestatis aequalis aeternitas aeternitas, unitas trinitas deitas".
 - [118] 14e strophe; PL 8,1143B; SChr. 68,59-60. De eenheid in hymne 1: "unum cum sit deus" (1141B en 68,622,23); hymne 3: "in trinis ter gemina, sed una actio" (1143D en 68,636,34-36) en "Hic est deus noster, hic est deus unus, hic unus et solus deus" (1146C en 68,270-272).
 - [119] *Enarratio in symbolum apostolorum*. Ed. PLS 1,785-790. Geschiedenis van de tekst en toeschrijvingen t.a.p. 785-786. Literatuur in Kattenbusch a.w. 1,145; en 202: West Europa, omgeving Damasus of Phoebadius van Agen; een analyse in a.w. 2,451-452. Na een inleiding, waarin een peiling van de geloofsact, volgen in de *Enarratio* paraphrasen op de verschillende artikelen van het symbolum. De belijdenis van de Zoon-Christus ging verloren. Het logion vindt men in PLS 1, 787,39-40; zie hieronder p.18
 - [120] De 6 "*tractatus minores*", in PLS 2,1489 vermeld en in 1508-1522 afgedrukt, vertonen overeenkomsten met de hierboven besproken teksten. Omdat de vermeende toeschrijving aan Priscillianistische kringen weerlegd is (Vollmann 48-49: literatuur; de tractaatjes zijn Iers, 8e eeuw), komen zij hier niet meer voor behandeling in aanmerking. De overeenkomsten blijven!
- De "*regula concensoria*" (PL 33,1447-1450) is niet Priscillianistisch (5e eeuw), maar Gallisch (7e eeuw), zie Vollmann 35,47 en 72, alwaar literatuur. Zij bevatten geen theologisch materiaal.
- "*Tractatus de ratione paschae*" (PL 72,49-52; andere lezing in PL 28, 1606; ed. Cl. W. Barlow, Martini episcopi Bracaraensis opera omnia, New Heaven 1950, 270-275 = PL 72,49-52) is volgens P. David, Saint Martin de Braga est il l'auteur d'un traité de comput pascal?, in: Bulletin des études Portugaises et de l'institut Français de Portugal N.S. 14 (1950)283-299; *idem*, Un traité priscillianiste de comput pascal, Coimbra 1951; A. Cordoliani, Textes de comput espagnol du VIe siècle: encore le problème de comput de Martin de Braga, in: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 2(1956)234-235, uit de 6e eeuw en Priscillianistisch.

Vollmann 47 en 72. Tenzij men *Cordoliani's* opmerking serieus neemt, dat het ontbreken van de Vrijdag, sterfdag van Christus, in de berekening van de Paasdatum als een aanwijzing gezien moet worden voor doctisme, biedt het tractaatje geen aanknopingspunten voor vergelijkingen met het te behandelen onderwerp. Wel voor cosmologie en soteriologie. De opmerking van *Cordoliani* is niet zo vreemd, als men weet, dat liturgische afwijkingen, als protest bedoeld, kunnen duiden op dogmatische verschillen; b.v. *Syn. van Elvira* (na 300) can. 43 (*Mansi* 2,13; vert. *S. Laeuchli* a.w. 131); *Conc. van Zaragoza* (380) ca. 2-4 (*Mansi* 3,634-635).

Ook het zgn. *Fragmantum Pragense* "Interpretationes et responsa de creatione mundi" (ed. *L. Eisenhofer*, *Das Prager Sakramentar* 2, *Prolegomena und Textausgabe, Texte und Arbeiten* hrsg. durch die Erzabtei Beuron 1, Abt., Heft 38-42, 185⁺ - 187⁺ = PLS 2,1384-1385) is hier niet bruikbaar. *O. Stegmüller*, *Das Manichäische Fundamentum in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit*, in: ZKG 74(1952)450-463, vermoedt in het tractaatje een Priscillianistische bewerking van het Fundamentum van Mani. Als hij overeenkomsten met Priscillianus' tractaten aanwijst (p. 461-462; zie hst 2, p.38-39 hieronder), gaat hij uit van een zeer vooringenomen stelling t.o.v. Priscillianus: "der verlogenste aller Häretiker", een geluid dat sinds Augustinus maar door de historiographie blijft klinken. *Orbe* a.a. legt verband tussen PLS 2,1484,27-30: "qui... efficit ds verbo(m)", DTFC PLS 2,1489,18-25: "Audi... fiat lux" én twee plaatsen bij Priscillianus (waarvan hij er maar een noemt: 65,7-8; is 67,16 de andere plaats?), om dan tot de onverwachte en aanvechtbare conclusie te komen, dat het Woord volgens Priscillianus voortkwam, toen gezegd werd: Fiat lux (Gen. 1,3).

Het "*Liber sancti Martini de trinitate*" (Ed. *Fr. Stegmüller*, *Das Trinitätssymbol des heiligen Martin von Tours*, in: *Universitas, Dienst an Wahrheit und Leben, Festschrift für Albert Stohr*, hrsg. v. Lenhart, 2 Bde, Mainz 1960,1,154-155, waar ook tekstgeschiedenis en commentaar: p. 151-164), staat volgens *Stegmüller* onder invloed van *Hilarius van Poitiers* (p.161-163); het symbolum terugvoeren op het scrutinium bij Martinus' turbulente bisschopswijding, is al te fantastisch (a.w. 163-164). Uit de constatering: "Christozentrische, ja staurocentrische Trinitätsbekenntnis" (*Stegmüller* 160) zou men mogen besluiten tot een theologische verwantschap met de hierboven besproken tractaten; daarbij komt de nadruk op de eenheid; verder komen Vader en Zoon als "personen" beter naar voren dan de "kracht" van de H. Geest; en in III, 25-26 (p. 155) wordt een nauwe verbinding gelegd tussen de kerk en de H. Geest: "pater in filio, filius in patre, in spiritu sancto. In sancta ecclesia; vgl. CSEL 18,37,7-8: "credentes in sanctam ecclesiam, spiritum sanctum, baptismum salutare"; zie hierboven n. 144). Onzekerheid over de toeschrijving en vooral de tijd van ontstaan gebieden echter voorzichtigheid bij het hanteren van dit tractaatje als vergelijkingsmateriaal.

"*Liber as Renatum monachum*", gedeeltelijk gepubliceerd door G. Morin, *Un curieux inédit de IVe/Ve siècle. Le soit disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapètes*, in: *RevBén* 47(1935) 101-133, overgenomen in PLS 2,342-345, spreekt niet over de triniteit.

"*Fides Ambrosii*", ed. PL 56,582; *K. Kinastle* a.w. 58-62; vlg. A. d'Alès a.w. 121-122 en RSR 26(1936)606-607 van de hand van *Priscillianus*. Bestreden door *B. Fischer*, zie *CLP* 1961², 789.

- [121] Voor de verhouding met de vroeg-christelijke auteurs: *Kelly* a.w. 83-87. Vanuit het Westen is de eenheid meermalen verdedigd tegenover Helleens-christelijke trinitaire speculaties; *Dionysius van Rome* in een brief aan de kerk van Alexandrië (*Athanasius*, de decr. syn. Nic., PG 25,464-465); *Leo Magnus*, ep. ad Flav. (PL 54,757B-771A: Agatho ep. ad imp. PL 87,1165C-1168B). Niet iedereen heeft de instelling van de westerse populaire auteurs weten te waarderen. *Künstle* a.w. 60: "Unter den abendländischen Theologen hat die absolute Einheit in göttlichen Wesen in dieser schroffen Weise nur Priscillian betont". *Morin*, Études 166: (*Priscillianus* CSEL 18,5,6; 7,9 en 39,3) en *DTFC* (PLS 2,1507,34-38) misbruiken Ef. 4,4-6 "pour justifier son concept exagéré de l'unité divine". *Paret* 87 verdedigt overigens Priscillianus slecht, als hij zegt "Der Sinn der kirchlichen Trinitätslehre ist für Priscillian gar nichts anderes als die göttliche Einheit". Voor de asceten en hun idee der eenheid, zie hierboven p. 3,5-7.
- [122] CSEL 18,5,6-6,9, waarin Deut. 6,4: "dominus deus noster unus deus est", en 49,5-15. Voor de Binionieten en de betekenis van de teksten, zie hieronder n.193.
- [123] 7,7-23 en 39,3-4; zie hieronder p.8.
- [124] 38,8-13.
- [125] 37,17-27; "non dicit autem 'in nominibus' tamquam in multis, sed in uno, quia, quia unus deus trina potestate venerabilis 'omnia et in omnibus Christus' est" (22-24).
- [126] 49,2-3. Ook in deze tekst wordt Christus, evenals in de vorige, in onmiddellijk verband gebracht met deze éne God: "ex quo Christus dei filius salvator natus in carne passus resurrexit propter hominis amorem". Vgl. ook 34,15-18 en 75,2-5 en 11.
- [127] De Schrift is voor Priscillianus altijd het criterium voor de waarheid: 30,14; 31,30-31; 46,23-26; 48,17-19; 49,26-50,1; 53,11-12; 54,25-27. Zie deel II, Hst. 2.
- [128] De oorzaak van de beschuldiging in *Orosius'* brief (zie hierboven n.104) ligt mogelijk in de indruk, die de populaire tractaten, als zij spreken over de personen in de triniteit en daarbij hun namen aan elkaar koppelen, op de - als het om Priscillianus ging - niet al te kritisch oordelende *Orosius* hebben gemaakt. Een phrase als die van Eutropius is daarvan een goed voorbeeld (hierboven n. 112 einde). Ook *DTFC* PLS 2, 1489,24-25: "sapientia enim opus voluntatis et verbi spiritus sancti forma" en 1498,23-24 (voor *Morin*, Études 159 een bevestiging van *Orosius'* beschuldiging): "Quam innumerabilibus testimoniis unius dei patris filii panditur fides", waar echter "dei patris" bij "testimonium" en "filii" bij fides" hoort, hetgeen *Morin* ontgaat. *Paret* 291 noemde het dan ook een populair verwijt van *Orosius* aan *Priscillianus*. *Babut* a.w. 308 spreekt - zonder enig bewijs - toch over "la constatation presque exacte qu'Orose a fait au sujet de Priscillien".
- Het is zeer waarschijnlijk, dat *Orosius* de nog te behandelen Naamtheologie niet heeft begrepen (zie hieronder p.16-21). De these van *Orosius* wordt bovendien tegengesproken door *Priscillianus'* exact gebruik van doop- en wijdingsformules oa. in 37,18-26 en 49,3. *Lavertuon* a.w.

2,549 (een te weinig in de Priscilliaanse historiographie genoemde en gebruikte studie, waaraan *Babut* misschien meer ontleend heeft dan hij toefaf) noemt de brief van *Orosius*; "une lettre d'une rare stupidité"; *Loofs* a.a. 11 spreekt over "das unverständliche Priscillianicitat bei *Orosius*". Vanaf het begin van de hernieuwde Priscillianus-studie (eind 19e eeuw) is de brief object van menigverschil, zie *J.A. Davids* a.w. 165-246. *Puech* a.a. BALAC 196-197 stelt terecht, dat men op deze partijdige tekst geen enkele conclusie kan baseren. *Vollmann* 45.

- [129] Zie n. 23 en de resultaten van zijn "speculaties" p.11-21.
- [130] 36,13-37,17.
- [131] 37,21 en 39,14-15.
- [132] 6,19-7,7; 38,8-24 vgl. 49,2-3; zie hieronder p.16-21.
- [133] 6,5-9. Voor de geschiedenis van deze glosse en de litteratuur daarover zie: *J. Lebreton*, *Histoire du Dogme de la Trinité I, Les origines du Dogme de la Trinité*, Paris 1919², 599-606; 1927⁷, 622-645. *B. Kraft*, *Comma Joanneum*, in: *LThK* 3(1959) 18-19, die de heretische vorm bij *Instantius* (= Priscillianus) onderschrijft. Zie hierboven p.6 en n.75. 104. Flarden van het Comma bij: *Hippolytus*, refut. 6,17,1-2: "Er (Eikon-Pneuma) stand dort oben in der ungezeugten Kraft. Er steht hier unten in dem Wasser (= Materie), in einem Bild geboren, er wird dort oben in der seligen unbegrenzten Kraft stehen, wenn er abgebildet ist. Drie sind diese, die stehen, und doch eine Kraft", geciteerd bij *J. Jervell*, *Imago*, Göttingen 1960, 136; *Potamius van Lissabon*, ep. de subst. 3,10, 19(PLS 1,203,19-20; 206,14 en -209,29-30); *Serm. de Cent.* (PLS 1,63,15 en 65,27-29; vgl. DTFC, PLS 2,1495,53-1496,30). *M. Hartberger* a.a. ziet in de interpolatie van Priscillianus een bewijs voor diens Schrift-vervalsing.
- [134] 7,22-23 en 42,4-7; 31,1-4; 51,26-52,3 en 31,24-27.
- [135] 103,3-104,8; vooral 6-15 en 18-20; zie Schepss' annotatie.
- [136] 6,19-7,7; 23,14-15 en 38,18. In de eerste passage argumenteert Priscillianus vanuit de Petrinische geloofsbelijdenis (Mt. 16,16), de bekentenissen van de duivel over Jezus (Mt. 8,29 en Mk. 1,24) én enkele Johanneïsche teksten (1 Joh. 5,12; Joh. 10,30 en 17,21). Daarin moet het Zoon-schap als bewijs dienen voor het onderscheid tussen Vader en Zoon. De "daemoniaca confessio" uit Joh. 5,12 (overigens vermengd met Joh. 3,36) wordt 66k gehanteerd in de 3e passage; het was blijkbaar een topos.
- [137] 48,20-49,7. Een analyse van deze tekst hieronder p.16-21.
- [138] 30,7-10; 58,4-5 en 93,7-9.
- [139] 37,23-24; zie hierboven n.104 en 125.
- [140] Zie hierboven n. 27.
- [141] 16,28: "nescientes verum patrem et Christum deum dei filium".

- [142] 103,11: "in ortum filii in te orientis". Ook "verbum" in het Comma Joh.: 6,8. Het is niet onmogelijk, dat in 53,26: "in ministerium divini verbi" de incarnerende God aangeduid wordt als "goddelijk Woord, hetgeen zou kunnen wijzen op *Priscillianus*' bekendheid met de voortkomst van de Zoon uit de Vader als Logos. Hij gebruikt in ieder geval tweemaal Joh. 1,14: "ipse est enim qui...visus a saeculis verbum caro factus (!) inhabitavit in nobis" (5,20-23) en "(deus noster)...verbum caro factus (!)" (72,12); in 65,7 is "verbum" geen hypostase; zie n.164 hieronder. Can. 1: "primogenitus"; can. 16: "imago virtutis et sapientia patris". A. Brandt a.a. 389 wil in het eigenaardige gebruik van Joh. 1,14 in 5,20-23 en 72,12 een bewuste poging zien om Christus' mens-zijn te ontkennen "door de verduistering van het subject" van verbum caro factus. Maar dit is eerder op rekening te schrijven van *Priscillianus*' uiterst vrije wijze van Schrift-citeren.
- [143] 37,4-5 (Hand. 7,55); 48,5-7 (Mt. 2,15) vgl. 54,3-4 (Filipp. 2,11); 74,19-20: deus noster (74,8) weet zich in zijn lijden van God verlaten (Mt. 27,46 en Mk. 15,34) en 80,19-22 (Gal. 4,6 waar de Geest van de Zoon in ons roept; en Rom. 8,15, waar de geest van het kinschap aldus tot de Vader roept. *Priscillianus* verandert deze tekst in die zin, dat Christus zelf de roepende is).
- [144] Gnosticistische entiteiten: *Künstle* a.a. 21, bestreden door *Babut* a.w. 270. Tegen deze ecclesia-interpretatie spreekt CSEL 18,68,1: "reformatans in se ecclesiam domini".
Het archaische karakter van *Priscillianus*' symbolum: A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, Breslau 1843, 1897³, 64-65; *Kattenbusch* a.w. I,158 betwijfelt of de plaatsing van ecclesia vóór spiritus door *Priscillianus* bedoeld is. Hij acht het onwaarschijnlijk, maar niet onmogelijk; J. Nautin, Je crois à l'esprit saint dans la sainte église pour la resurrection de la chair, Etude sur l'histoire et la théologie du symbole, Unam Sanctam 17, Paris 1947 gebruikt *Priscillianus*' symbolum niet.
- [145] N. 141 hierboven.
- [146] 93,12; 16,28; vgl. *Lactantius*, epitome 64 (CSEL 19,1,1,2 752,2324: "nascuntur homines, ut deum parentem agnoscant...").
- [147] 83,18-20: "estote tales, quales vos pater deus fecit, estote tales quales vos manus patris instituit..."
- [148] 36,5-6 (= Joh. 14,2: "patrem" is een toevoeging van *Priscillianus*).
- [149] 94,16-18 (= Joh. 2,16 echter met een opmerkelijk verschil met de Vulgaattekst, die "quae non est ex patre" heeft; *Priscillianus*: "non sunt de patre". Onderscheid van - en betrokkenheid op elkaar van Vader en Zoon in can. 70.
- [150] 6,2-3 (Joh. 14,11); 6,23 (Joh. 10,30); 6,24 (Joh. 17,21); 7,22-23 (1 Joh. 2,23); 38,19-24 (Joh. 3,36 en 1 Joh. 5,12); 17,23 (Ef. 4,12-13: "Filius dei"); 27,23-24 (Apoc. 19,13: "Verbum dei"); 29,19-20 (1 Kor. 1,4: "dei virtus et dei sapientia"; vgl. 75,6); 38,19-24 (Mk. 14,35-39 en Lk. 4,34: "filius dei vivi"); 74,18-19 (Mt. 26,39-44; Mk. 14,35-39 en Lk. 22,41-42: Jezus tgo. de Vader); 79,17-18 (1 Kor.

11,3: "christi caput deus") en 80,22-23 (Rom. 8,15 en Gal. 4,6). Misschien ook in 54,3-4 en can.83 (Filipp. 2,11: "dominus Jesus in gloriam dei patris": de situatie na de hemelvaart; vgl. can. 90) en 31,26-27 (2 Kor. 4,4: "Christus qui est imago dei"; vgl. can. 1 en 16; zie hieronder het. 2, p.56-61). Het onderscheid in een niet-bijbelse tekst: "opus dei salvantis in Christo" (101,22-23).

- [151] Subject van de hele passage (74,8-75,15) is "deus noster" van 74,8-9; na 75,18 verandert plotseling het subject: "agnosceret" = de christen, de asceet, echter in zijn gerichtheid op "deus noster".
- [152] Vgl. de exegese van de Joh.-proloog in *DTFC PLS* 2,1488,13-1491,26, die daarna nog door het hele tractaat heen slingert. *Orbe* 557.
- [153] *CSEL* 18,75,9-12; de andere loci, zie hierboven n. 4 en n. 32-33; voor *DTFC PLS* 2,1507-42: de conclusie van het tractaat, dat op talloze plaatsen de eenheid behandelt (zie n. 97). Voor andere ascetische auteurs, zie hierboven p.5-9.
- [154] *Künstle* a.w. 23; *A. Hilgenfeld* a.a. 62-63; *Lesius* a.a. 62; *Babut* 271 (verwaarlozing van de syntaxis; onuitgewerkte gedachte); *Chapman* 341; *J.A. Davids* a.w. 140 en 156-157; *A. d'Alès* a.a. 132-133 (verwarring van de benamingen van God); a.w. 80-81; *J. Madoz* a.a. 74. *Paret* a.w. 126-127 verstaat de passage christologisch en duidt de meeste kwalificaties van Christus bijbels.
- [155] *Morin*, *Études* 158 laat na aan te wijzen welke interpunctie dan wel de juiste is. De enige aan te brengen correctie op de interpunctie van Schepss kan zijn: de elementen van de analyse anders te koppelen: "unus deus est, si sermo; unus Christus, si opus etc", hetgeen niet alleen niet te rijmen is met het begin en het einde van de trits; er schieten dan twee zinsdelen over; maar het leidt tot grote problemen in het midden van de passus:

"unus Jesus, si natura quaeritur;
 filius est, si principium quaeritur;
 pater dicitur, si creatura...,
 hetgeen geen nonsens, maar idioterie is.
- [156] *H. Koch*, *Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftstellern*, in: *ZKG* 47(1928) 1-10: "Bei aller Verschiedenheit dieser beiderseitigen Ausführungen ist doch eine gewisse Ähnlichkeit nicht zu verkennen".
- [157] *Paret* 127 vertaalt verkeerd: "dignatio" als "Herablassung"; zie n. 173 hieronder.
- [158] *Morin*, *Études* 166 bracht zowel tegen *Priscillianus* als tegen de *Anonymus* van *DTFC* de kwestie van de interpunctie van Joh. 1,3 in het geweer. De opvatting van *Orbe* a.a. 547, n. 138, waar litteratuur, en 55, n.157, waar andere plaatsen uit de patristiek worden geciteerd, is te prefereren: de lezing van *Priscillianus* en van de *Anonymus* is de archaische.
- [159] Jes. 9,6: "vocabitur nomen eius...pater futuri saeculi".
- [160] 104,9; zie hieronder p.15.

- [161] *Ep. Ps. Tit.* PLS 2, 1538,39-43: "Cur autem non metuis (cum) ista utique ex patre et matre filia ex christo cum quam eccelsiam natam significavit sororem manere contendis, quasi qui supplicium iudicii effugere possis", en: 1541,14-21: "ad praeparationem sibi sedis paternae", *Marius Victorinus*, hymn. 2, str. 13 (PL 8,1143B). Dicht daarbij komt "*Fides Isaacs*" I (CChr. 9,337,26-29): "Quid ergo est et patri proprium quod in alio invenitur de his quae sunt, nisi solo ipso hoc quod origo omnium est sine origine. Per hoc ergo quod solus sine origine est, solus est". Voor een al te grote vrees t.a.v. de uitwisselbaarheid van de namen vaarschuwt Hilarius van Poitiers, trin. 2,30 (PL 10,70-71): "Manere autem hic quosdam in ignorantia atque ambiguitate existimo, quod hoc tertium, id est, quod nominatur spiritus sanctus, videant pro patre et filio frequenter intellegi. In quo nihil scrupuli est. Sive enim pater sive spiritus et sanctus est". Verder: *Apocalypsis Thomae* (Bihlmeyer 272): "Audi Thomas quia ego sum filius dei patris, et ego sum pater omnium spiritum". Vgl. Melito van Sardes (hierboven n.17); *Acta Petri*, martyrium 39 (hierboven n.58) en *Acta Thomae* 143 (ed. W. Wright 278; vert. Klijn 142): "this (Christ) the Father of (Heaven) above".
- [162] In *DTFC* PLS 2,1488,33-34,36-46; 1489,3-5 en 14-15; 1492,50-51(?); en 1493,1. Zie *Orbe* a.a. 516-526: de complexiteit van het begrip. In de *sing. cler.* (PL 4,925B: "sensus tuum quis scit, nisi tu dederis ei sapientiam") als binnen-goddelijke kwaliteit. Vgl. *Treatise on the three Natures*, Cod. Jung 66,1,16: (Christus is) thought of the Unthinkable; *G. Quispel*, *Guosticism*, in: *Vig Chr.* 19(1965)82. In die zin ook elders bij *Priscillianus*: 54,3: "divini sensus decreta", en 94,5: "dei sensus 'visibilibus invisibilia demonstrans' (Rom. 1,20)". Als menselijke "*vōv*" eveneens: 70,5-7: "quia sermo omnis ex sensu est...hoc quod in nobis deus quaerit sensus sibi intelligens eloquatur", en 57,10; 58,7, 96,5-6; 97,5-6. In de trits van 75,2-12 is sensus echter te verstaan als: begrip, inzicht, zoals in *Cyprianus*, de orat. dom. 23 (CSEL 3,1, 284,25) en ep. 68,5(748,19), *Ambrosiaster*, comm. 1 Cor. 10,16-17 (PL 17,614A) en *Priscillianus* zelf: CSEL 18,3,10 en 42,14 (zie H. Koch a.a. 7), 9,29; 56,25-26; 76,13 en *Bachiarus*, de fide 3 (PL 20,1026A: "patrem et filium et spiritum sanctum sentiamus") en 4,5 en 7(1030A, 1031B en 1035A).
- [163] Voor de vorm van *Priscillianus'* analyse vgl. *Bachiarus*, de fide 3 (PL 20,1027B-1028A: "si persona quaeritur, deus est) en 4(1030A: "si etiam illud a nobis quaeritur, qualiter de anima sentiamus...). Mogelijk is ook 75,2-12 een flard van een apologie.
- [164] *Corssen* a.w. 31-32 heeft met enige schijn van recht 75,3-5 in verband gebracht met *Irenaeus*, adv. haer 3,16,1 (PG 7,920A; ed. Harvey 2,82): met de Gnostici zou *Priscillianus* een scheiding hebben aangebracht tussen Jezus en de Christus. Sensus (*vōv*) = deus; sermo = Christus. Ten onrechte. Ten eerste geeft *Priscillianus* nergens anders aanleiding om deze scheiding aannemelijk te maken: zijn Christus-Jezus-deus is één. Ten tweede blijkt nergens, dat de "Erlöser", die in vrijwel alle gnostieke systemen aanwezig is en die functioneert in adv. haer 3, 16,1, ook bij *Priscillianus* voorkomt. En ten derde bevestigt het zeer verwante *DTFC* PLS 2,1488,34-35; "aliud non erat sensus ipse quam verbum" en 1189,21: "verbum opus sequitur" de eenheid van sensus-sermo-opus. *Orbe* a.a. 534-536. Daarbij komt dat de asceten stelling nemen

tegen deze scheiding: *de sim. carn. pecc.* PLS 1,540,41-43.

"Sermo/verbum" moet dus in deze trits niet verstaan worden als hypostas, maar als "openbaringswoord" in de zin van *Hilarius*, trin. 12,38 (PL 10,456: *sensum nostrum sermo divinus non inopem rationis reliquit*); *Augustinus*, de doct. chr. 3,14 (PL 34,71): "Quidquid in *sermone divino* neque ad motum honestatem neque ad fidei veritatem referri potest, figuratam esse cognoscas". en *Ep. Ps. Tit.* (PLS 2,1539,27-19: "ut etiam *auctoris sermo* palam declararet quod Moysen dictum est ante"), en *DTFC* (PLS 2,1504,37-39: "Neminem tam obseratis auribus usque *eo divinus sermo* non penetrat...").

Paret a.w. 127 vertaalt "sermo" niet onaardig, maar vrijblijvend als: "Ausdruck". *Orbe* a.a. 523, n. 49 wijst alleen op de overeenkomst *DTFC* PLS 2,1489,14-15: "sensus est verbi vis" en *CSEL* 18,28,26: "vinque viventis scire verbum".

De uitwerking van de zeer vaak bij *Priscillianus* voorkomende woorden als sermo, verbum, eloquium, dictum zou hier te veel plaats vragen en moet elders geschieden; zie dl. 2, Hst. 2.

[165]

Bij *Priscillianus* valt de betekenis van "opus" uiteen in drie grote categorieën: 1. de schepping (b.v. 65,15-16: "facturae opus" + sermo en sapientia!; 104,8-13: "procuratio...operatio...opus...disposita sunt opera cunctorum".) 2. de verlossing (b.v. 98,4; "dei in nobis opera".) en 3. het bedrijf van de ascese (b.v. 64,13: "homo laborans in opere Christi".) Het is niet onwaarschijnlijk, dat in deze trits "opus" elk van deze drie betekenissen draagt: de totale verhouding God-asceet is Christus. Parallellen kunnen hierop wijzen: *Marius Victorinus*, hymn. 3 (PL 8,1144A: "omnis potentia, omnis actio, omnis agnitio, o beata trinitas".) hymn. 2 (1141A: "Operatur ergo cuncta Christus, qui omnis est virtus dei".) *Bacharius*, de fide 3 (PL 10,1027A: na een duiding van de drie personen "quoniam unum opus, et una in patre et filio et spiritu sancto operatio est".) en *DTFC* (m.n. PLS 2,1489,16-36: door Christus is de éne Odenkbare als één in onderscheidenheid kenbaar; "sapientia enim opus voluntatis et verbi sancti spiritus forma"; "opus" is alles wat Christus doet om God kenbaar te maken: 1494,51-1495,11 (=Joh. 10,30: operibus credite!); 1502,32-33 en 1507,26). Daarbij moet men weten, dat in *DTFC* sermo, verbum, sapientia, opus, voluntas woorden zijn, waarmee getracht wordt het goddelijk onzegbare te zeggen zonder de eenheid te schaden. *Orbe* a.a. 528-532.

[166]

Het woord wordt door de verwante auteurs hoegenaamd niet in trinitarisch verband gebruikt, tenzij door *Lib. S. Martini* 1,4-5; 3,13 en 3,22-23 (ed. *F. Stegmüller* 154-155), dat onder *Hilarius* invloed staat. *DTFC* heeft het woord niet. *Bacharius*, de fide 3 (PL 20,1027A: i.v.m. de goddelijke voortkomsten "ille (= filius) nascitur, hic (= spiritus sanctus) procedit"; 1028A: (trinitas) unius naturae est, unius deitatis, unius eiusdemque virtutis atque substantiae".) De laatste tekst is evident geladen met na-Niceense woorden en begrippen. Aangezien deze bij *Priscillianus* - op misschien een enkele uitzondering na: 74,10-11; 82,6 en 97,25 - ontbreken, kan *Bacharius'* tekst geen parallel zijn voor 75,5. "Natura" zal hier dus niet *βυσσας* betekenen, in tegenstelling tot "ὕδωρας". Men mag misschien besluiten tot een interpretatie in de zin van de eerste tekst van *Bacharius*, die aansluit bij de oorspronkelijke betekenis van "natura": geboorte. (vgl. *Augustinus*, c. Faust. 13,1 (PL 42,281: "nos natura

gentiles sumus".) Dan zou 75,5 betekenen: "t.a.v. zijn voortkomst: hij is de zoon". Paret 127 vertaalt: "wenn nach der Natur, er ist der (wesensgleiche, echte Gottes-) Sohn", hetgeen in dezelfde richting wijst. Het gebruik van het woord bij *Priscillianus* zelf geeft geen aanwijzingen; meestal betekent het woord "aard" (8,2; 12,21 en 27,28; 18,18; 45,6; 52,10; 71,24 en 54,15); "menselijke natuur" (52,8; 60,3; 100,18 en 22; 101,26); "de goddelijke natuur in de mens" (100,3 en 81,5; zie hat. 2, p.61-64) of "de schepping" (104,22). Alleen 74,10-11 en 82,6 tenderen in de richting van na-Nicea-theologie: resp. "de goddelijke natuur van Christus tegenover de zondige 'condition humaine' (forma peccati)" en "de eer van het goddelijke wezen, door David getoond". Geen van beide teksten geeft enig uitsluitsel over de betekenis van 75,5.

- [167] Mogelijk ligt het latijnse misverstand van Joh. 8,25 aan deze Christus-kwalificatie ten grondslag. De lezing treft men bij *DTFC* PLS 2,1499, 54-1500,1-7 (Christus = Principium), waarvan interpretatie én het verband met de innascibilis-kwestie bij *Orbe* 552-554, en tweemaal bij *Ambrosius*, Exam. 1,5 (CSEL 32,1,4,17-5,6: een exegese van Gen. 1,1; "ut deum cognoscere... ipsum esse initium universorum..." want volgens Joh. 8,25 is de Zoon Gods schepper van de wereld) en 1,15 (t.a.p. 13,4-18: de mystieke betekenis van Gen. 1,1: "in hoc ergo principium, id est in Christo, fecit deus caelum et terram" onderbouwd door Apoc. 1,17 en 21,6; *Joh.* 8,25; Prov. 8,22; Joh. 1,3; Kol. 1,17 en 15, alle teksten van gelijke stekking; daarom gaat ook Christus in heiligheid boven alle creatuur uit). N.a.v. *Aponius*, in cant.cant. (PLS 1,902,6) zegt *A. von Harnack*, Dogmengeschichte 2,310, n.1.: "dass der Sohn selbst das "Principium" ist, ist im Abendland öfters behauptet worden". *J. Daniélou*, Théologie du Judéo-christianisme, Bibliothèque de théologie, Paris 1957, 219-222. Bij *Priscillianus* wordt meerdere malen gezegd, dat Christus "principium" is: 16,11 (van de gelovigen); 82,18 (van alles of allen?); 104,11 (van de aartsengelen). Hij is echter 66k "origo omnium... sine principio" (71,21-24; zie n.167 hieronder.

- [168] Zie hierboven n. 76 en p.

- [169] De exacte betekenis van "dicitur" is misschien te achterhalen uit een combinatie van teksten: *Bacharius*, de fide 3 (PL 20,1026A: "Pater enim principale nomen divinitatis per se, quod creditur et quod *dicitur* pater deus"; CSEL 18,66,4-5: "deus noster (na commentaar op Gen. 1,1) per omnem scripturam in se cuncta disponens (identiek aan 75,9): *dici* se 'omne quod dicitur' (vgl. Ef. 1,21) voluit"; 74,22-24: "dum filius *dicitur* et Joseph pater non est... filius dicitur et Maria virgo..." en can. 15: "...Christus sapientia *nuncupetur*". De *Bacharius*-tekst behandelt de goddelijke eenheid in onderscheidenheid (zie hieronder p. 20): "de diepste essentie van God (nomen) is Vader te zijn: dat geloven wij en dat noemen wij (*dicitur*) Vader-God. Maar de Zoon is uit de Vader, niet uit zichzelf...toch *is* de Zoon niet dezelfde als de Vader, maar wij geloven, dat de Zoon hetzelfde *is* als de Vader". Men bemerkte het onderscheiden gebruik van "*dicitur*" en "*esse*"; het laatste duidt op een wezenlijk gegeven, het eerste op een toegekende benaming. Dat zou in 75,5-6 betekenen: "vraagt men ons naar ons beginsel: Christus, en in die kwaliteit *noemen* wij hem (hij *is* het niet) Vader". Dit wordt bevestigd door de drie andere *Priscillianaanse* teksten: "deus-noster" wil dat men hem *benoemt* met alle in de Schrift voorhanden zijnde namen";

"wij noemen hem Zoon, maar Joseph is zijn vader niet; wij *noemen* hem Zoon maar zijn moeder bleef *maagd*"; "zo *noemt* Paulus in 1 Kor. 2,7-8 en Kol. 2,3 Christus: wijsheid".

[170]

Over de belangrijke rol van "sapientia" en de zeer complexe betekenis daarvan in *DTFC*, zie *Orbe* 533-540. Met de hele patristische triniteits-theologie en de scheppingsleer sluit ook *DTFC* (PLS 2,1489,25-29: "... cum perfecto orbe laetaretur...") aan bij Spr. 30,22-31. "Sapientia's voornaamste eigenschap schijnt een zeer beweeglijke catalysator te zijn van alle goddelijke eigenschappen, kwaliteiten en manifestaties (1488, 40; 1490,11; 1491,38 en 59; 1492,20-24; 1493,53-55; 1494,34 en 1495, 8). Het verband sapientia-creatura wordt in *DTFC* niet uitgewerkt. *Vit. Hel.* noemt Christus: "dei virtus deique sapientia" (ed. Antolín 238); in *de 7 ord.* (PL 30,150) zweeft zij als een platoons ideaalbeeld boven de op één na onderste trap van de hiërarchie, waarvan in de explicatie (152A) echter niets gezegd wordt over de betekenis. *De sing. cler.* (PL 4,925B) stelt in een gebed "sapientia" en "spiritus sanctus" parallel (= 1 Kor. 24; vgl. CSET 18,28,19-20). *Prudentius*, cath. 11,17-24 (ed. Lavrenne 1,63). *Puech* a.a. BALAC 199 bestrijdt terecht de mening van Babut a.w. 282, dat "'sapientia' désigne, dans tous les Traités, la science profane ou la fausse science, par opposition à la véritable science ou à la connaissance religieuse, qui est constituée, pour Priscillien, par l'érudition et l'intelligentia". Inderdaad betekent "sapientia" bij *Priscillianus* vaak "wereldse wijsheid" (aan de lijst van Babut 282, n. 2: 14,9; 18,3; 54,23; 78,10 ware toe te voegen: 16,8; 64,24 en can. 4 en 89). De wijsheid van God en/of Christus zijn aanwezig in: 17,20; 28,19-20 (te vergelijken met de zo juist geciteerde *de sing. cler.*-passus) en 68,2 (= Spr. 9,1), can. 4,9,10,12,15,16 en 25. Deze plaatsen wijzen in de richting van een sapientia-begrip, dat even complex is als dat van *DTFC*: soms gaat de "wijsheid" van God uit, soms is zij Christus; soms vormt zij een relatie van God/Christus naar de mensen. De plaats van "sapientia" in het scheppingsproces ontbreekt bij *Priscillianus*, tenzij 75,6 daarop betrekking zou hebben.

De parallel-plaatsen in de verwante literatuur én bij *Priscillianus* zelf geven dus geen aanwijzing voor een interpretatie van deze passus. Zal men dan toch genoegen moeten nemen met Babut's oplossing (282, n. 2): "Ici la 'sapientia' est la sagesse de Dieu, en tant qu'appliquée au monde de la création", maar dan wel op andere gronden? *Paret* 127: "er ist die (schöpferische) Weisheit".

[171]

DTFC PLS 2, 1488,30-31 heeft de "nuntius"-rol van "nomen verbi" (zie *Orbe* a.a. 517, n. 13); "Ministerium" in 1493,10-11: (cryptisch) "sic veniet propiciatio sancta arcanique ministerii dici?" en 1494,7-8: "tam sacrum pietatis ministerium"; "Officium" in: 1494,15-16: (cryptisch, men zou deze rol immers van Christus verwachten en niet van de Vader:) "unum tamen, ut dei unius officium, clarificat filium pater". *Vit. Hel.* (ed. Antolín 209) noemt Johannes de Doper "angelus" en Christus zelf "apostolus": "apostolus... ipso dicente: non sum missus; nisi ad obes quem perierant domus israel. Et utique latine missus', grece 'apostolus' dicitur". In *De sept. ord.* staan archangelus en angelus resp. op de 4e en 5e plaats van de hiërarchie; verder: "sacerdos... angelus dei omnipotens est" (PL 30,149B in 152C) en "in subdiaconi angeli" (159AB). *Marius Victorinus*, hymn. 3 (PL 8 1146B: "Hinc pater summus mittit λόγον, missus erat, et ministrat omnia, portans in salutem nobis carnem simul et sanctam crucem, remeans victor ad patrem".

Ook in het *Praagse Fundamentum* interesse voor de engelen (O. Stegmüller a.a. 451; vgl. *Ev. Thom.* log. 12 (ed. M. Grant 131-132): Christus-angelus; *Justinus Martyr*, dial. 128,2-4 (PG 6,774-775); zie: J. Daniélou, *Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. Heft 121, Köln-Opladen 1964,26; *idem*, *Le Traité de Cent., Sex., Tric. et le Judéo-Christianisme* latin avant Tertullien, in: *Vig. Chr.* 25 (1971)181, aan te vullen met G. Quispel, *The Discussion of Judaic Christianity*, in: *Vig. Chr.* 22 (1968) 93; S. Giet, *Un courant Judéo-Chrétien à Rome au milieu du IIe Siècle* in: *Aspects de Judéo-Christianisme*, Colloque de Strasbourg, Paris 1965, 109-110.

De manichaeïsche "Legatus" heeft een taak als boodschapper, zie: F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I, La cosmogonie manichéenne d'après Theodore Bar Khôn*, Bruxelles 1908,34, aan te vullen met H. Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur - sa doctrine*, Paris 1949,79 en 172, n. 322).

Bij *Priscillianus* zelf komt Christus als engel niet meer voor; "ministerium" (elders als dienst van de schepping aan de mens of als ambt) in deze betekenis alleen voor Maria (53,26: "in ministerium verbi divini").

- [172] "Potestas" of "virtus" voor de goddelijke werking naar buiten komt voor bij *Bacharius*, de fide 3 (PL 20,1026A) en betrekkelijk vaak bij *DTFC* PLS 2, 1491,37-38; 1492,20-34; 1493,21 en 51-52; 1494,8-9; 1495,7-8. Nergens echter de verbinding "potestas" en "homo", tenzij in *CSEL* 18,27, 15-18: "Et si scire desiderant (scismatici van 26,2), quod est nomen quod in omnem virtutem et in omnem linguam potentiae suae opus tribuit, hoc est quod est Christus Jesus". Daarom is de interpretatie van *Paret* 127 wellicht juist: "wenn nach der Macht (der er auf Erde hatte): er ist Mensch", maar laat niettemin vragen open. Vgl. *CSEL* 18,66,4-6: "deus noster...solus potens salvare perdere (vgl. Jak. 4,12)". Een oplossing in deze zin: "zijn macht blijkt in de mens, die hij verlost", hetgeen 101,2-3: "salvati hominis in Christo et gloriam Christi in homine triumphantis" suggereert, is te vergezocht; bovendien springt daarmee 75,7 uit de logische voortgang van de trits. Ook de interpretatie van A. Brandt a.a. 388 is te gezocht en voldoet niet: "ten aanzien alleen der potestas is hij gedurende zijn vertoef in het vleesch homo geweest".

Wellicht is de oplossing te zoeken in de richting van gnostici-stische reminiscenties aan de "Anthropos"; G. Quispel, *Gnosticism*, in: *Vig. Chr.* 19(1965)82: "He (Christus) alone is truly worthy, the Man of the Father" (Tract. over de drie naturen; *Cod. Jung* 66,1,10-11); A. Orbe, *La definición del hombre en la teología del s.II*, in: *Gregorianum* 48 (1967)522: "primus homo" is "el dio supremo barbelo-gnostico".

- [173] De vertaling van "dignatio", dat in de verwante literatuur niet voorkomt, bij *Paret* 127: "Herablassung" is gekunsteld en vindt geen enkele steun in de wijze waarop men elders de betekenis van "filius hominis" opvat; noch *Fides Isaacis* IV (*CChr.* 342-343), noch *De sim. carn. pecc.* (PLS 1,536,5-6; 537,51-538,1,6 en 27-28; 539,36 en 39-41; 540,41-43; 547,11-12 en 34-35; 554,26: "ille homo noster"), noch *De sept. ord.* (PL 30,158D: "ipse homo Jesus Christus maior in eo quod in carne apparuit, fuit"), noch *Priscillianus* zelf (*CSEL* 18,24,13 ("homo hominum Christus")); 25,16 en 26; 37,4-5; 105,15-16) vertonen enig spoor van een

denigrerende betekenis van "filius hominis". De betekenis is eerder: "vraagt men naar zijn waardigheid, zijn eer? Hij is de zoon des mensen!"

[174] De interpunctie van Joh. 1,3 zie hierboven n. 158. Een veel uitgebreider exegese van de tekst vindt men in *DTFC* PLS 2, 1490,27-1491,26 en een commentaar in *Orbe* a.a. Gregorianum 49(1968) 545-551. Bij de Anonymus van *DTFC* is "vita" de H.Geest: "unius igitur dei patris et filii quid ista vita est, nisi spiritus sanctus?" (PLS 2, 1490,54-1491,1).

[175] In zijn geheel is de passage 75,2-12 te vergelijken met Acta Thomae 27 (ed. W. Wright 166; vert. Klijn 76); *Lanctantius*, epitome 37,2 (CSEL 19,1,2,712,20-21: "hic (dei filius) est virtus, hic ratio, hic sermo dei, hic sapientia"; in de kontekst ook: "angeli" (712,23-24) en "deus (-pater)" in 712,17; vgl. ook div. inst. 4,9,1 (CSEL 19,1,2,300,4-6); *Ambrosius*, Exam. 2,10 (CSEL 32,1,48,27-49,6): "sed dicit (deus-pater) filio id est brachio suo, dicit virtuti suae, dicit sapientiae suae, dicit iustitiae. Et facit filius quasi potens, facit quasi virtus dei, facit quasi sapientia dei, facit quasi iustitia divina", en 6,41 (t.a.p. 232,14-233,2): "Imago (= filius) dei virtus est, non infirmitas, imago dei sapientia est, imago dei iustitia est, sed divina sapientia est et sempiterna iustitia est. Imago dei est solus ille, qui dixit: 'Ego et pater unum sumus', ita habens similitudinem patris, ut divinitatis et plenitudinis habeat unitatem", waarin een min of meer gelijkende trits van eigenschappen of kwalificaties aan Christus-Zoon worden toegeschreven. Deze goddelijke trits weerspiegelt zich in de hiërarchie volgens *De sept. ord. prol.* (PL 30,150C): "Sicut fiet ut in veritate consistens, septiformis ecclesiae sacramentum nosse merearis, quod in omnipotentia dei cum sua veneratione consistit, id est, in patre, et in filio, et in spiritu sancto, in archangelis, in angelis, in sapientia, in hominibus", waar dus alle goddelijke personen in de trits zijn opgenomen. Bij *Hilarius* komen de begrippen voor, maar niet, zoals bij de andere auteurs in een cluster, b.v. de trin. 2,7 en 11,43 (PL 10,56-57 en 427-428: sensus en sermo), 5,11 (t.a.p. 155-156: natura en officium + angelus) 6,18 (170-171: dignatio); c.Const. 18(595: opus). Als menselijke psychologie wordt de trits toegepast in *DTFC* PLS 2,1490,10-12: "Quod si nos ipsi aliud non sumus quam voluntas, quam virtus, quam sapientia, quam sermo, quam vita..." op de binnengoddelijke potenties in 1488,32-40 en 42-47; 1489,2-5,8-11,13-17 en 40-42; 1489,47-1490,2.

De voluntas-functie, die zo vaak voorkomt in *DTFC* (zie n. 74,165 en 215) ontbreekt volkomen bij *Priscillianus*; zie ook *Serm. de Cent.* PLS substantia dei) en "persona" (voor deze terminologie in het Westen: *R. Cantalamessa*, La cristologia di Tertulliano, Paradosis, Studi di Letteratura 18, Friburgo (Svizzera) 1962 en J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien 2, Substantialité et individualité, Théologie 69, Paris, 1966,299-300) in het algemeen door de ascetische auteurs worden gemeden - m.n. door *Priscillianus* - is wel, dat het geen bijbelse termen zijn, te zeer beladen met wijgerige begrippen (vgl. *Potamius van Lissabon* PL 8,1418AC: zijn argumenten om de term niettemin te gebruiken zijn interessant, maar niet ad rem). *Bacharius*, de fide 3 (PL 20,1027-1028) heeft: "Si persona quaeritur (= spiritus sancti), deus est", hetgeen niet geheel correspondeert aan de geldende "hypostasis"-idee uit de grote theologie van het einde van de 4e eeuw. Zie ook *Babut* a.v. 275.

Het ascetische motief van 75,11-12: "cum unus esset in totis unum in se volens hominem", juist in verband met het "genus perfecti operis" (= ascese!) komt, gedeeltelijk zelfs met dezelfde woorden, terug in

DTFC PLS 2,1491,53-1492,1 (= 1 Kor. 15,28: "sit deus in omnibus omnia"; zie CSEL 18, 37,23-24); 1504,17-19 en 1507,14-einde), vgl. het "in te uno" en "ac te uno" van CSEL 18,103,6 en 9.

"In se quod est et quod dicitur" (75,12) wordt door Paret a.w. 127: "als in demjenigen den Einen Gott zu glauben, in welchem er als dem Allmächtigen (d.h. in sich die Kräfte der ganzen Welt vereinigenden) die Substanz von dem, was ist und was genannt wird (alles Seins und aller Offenbarung)" slechter vertaald dan door A. Hilgenfeld a.a.: "als dass er ihn als den Einen Gott glaubt, von welchem er findet, dass er almächtig in sich ist und genannt wird". Voor de juiste interpretatie, zie p.13.

- [176] V. Schulze, in: ZKG 46 (1925) 513-515. Zie ook Loofs a.a. 11 en A. von Harnack, Handbuch der Dogmengeschichte I, Darmstadt 1964 (anast repr. 1909⁴), 759, n.l. De inscriptie, 2e helft 4e eeuw (?) in 1742 door Marangoni te Rome bij Tor Marancia ontdekt, wordt door Schulze, die ook verdere litteratuur geeft, monarchiaans geïnterpreteerd.
- [177] n. 166.
- [178] n. 167.
- [179] Synesius van Cyrene, bisschop van Ptolemais (+413'414), vooral de hymnen (PG 66,1587-1616).
Een voorbeeld van een parallel van 75,2-12 met een trits gnosticistische entiteiten: Sophia Jesu Christi 99,14-17; 100,1-8 en 10-14; 101, 6-9 (Ed. W.C. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolensis 8502, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet, TU 60, Berlin 1955,238-243): de mannelijke naam van 'πρωτογενέτης' is Zoon van God; wordt ook Christus genoemd; Hij heeft de macht van zijn Vader om te scheppen; zijn leerlingen vragen: verklaar ons de Vader, die men ook 'mens' noemt; 'πρωτογενέτης' heet ook Adam; zijn rijk is dat van de stralende engel; het behoort ook aan de zoon des mensen, die men de Christus noemt. Vgl. het schema van de emanaties in Apocr. Joh. bij W.C. Till. The Gnostic Apocryphon of John, in: JEH 3(1952)18.
Verskil: in de gnosticistische litteratuur zijn de entiteiten het/de zelfde; bij Priscillianus bestaan er reële betrekkingen tussen de goddelijk-menselijke kwaliteiten. Daar zijn het "projecties"; hier metaphysische realiteiten. Vgl. J. Zandee, Gnostic Ideas on the Fall and Salvation, in: Numen 11(1964)52-56: "on different levels the same figure (Logos-Christus-Saviour) returns in nearly the same functions" (p. 52).
- [180] 103,3-8: "Sancte pater, omnipotens deus, qui...Christo in te auctore docuisti, ut in te uno et invisibilitatis plenitudo, quod pater filio, et visibilitas agnoscentiae, quod filius patri in operatione spiritus sancti deberet, ageretur". Vgl. ook 103,18-19. De door Babut voorgestelde wijziging van 103,7-8: "deberet" = praestaret; "agnoscentiae is overbodig, en "in te uno" is te amenderen of te schrappen, hebben geen enkele grond en zijn niet nodig.
- [181] 103,13: "uno ingressu ad te Christi operantis". Vgl. DTFC PLS 2, 1488, 29-31; 1498,12-13; 1500,15-16; 1506,18-20 en 30-32.

- [182] 103,15-20: "Tu enim es deus, qui cum in omnibus originibus virtutum intra extraque et supereminens et internus et circumfusus et infusus in omnia unus deus crederis, invisibilis in patre, visibilis in filio et unitas in opus duorum sanctus spiritus inveniris". (Welke lezer van Ruusbroec hoort hier geen vertrouwde klanken?) Vgl. DTFC 2,1489,32: "illum...influente".
- Voor de "invisibilitas patris" en de problematiek daarrondom, zie: *Ochagavla* a.w., waarin gepeild wordt naar de archaische achtergronden van Irenaeus' triniteitsbeeld. Hier ligt een uitgangspunt voor een onderzoek naar dezelfde problematiek in deze latere populaire tractaten. Ook *Orbe* a.a. 535-537.
- De "invisibilitas" zeer frequent in DTFC PLS 2,1487,25; 1489,27-31; 1492,26-27; 1493,37-44 en 50-51; 1494,48-49, waar de sporen van de gnosis nog tastbaar zijn: "plenamque agnitionis nominum invisibilis dei detulit (filius) claritatem"; 1495,2-5; 1500,15-16; 1500,49-1502,12; 1504,27-30; 1505,19-27 (21: "doceo...ipsum qui in me (Christum) invisibilis manet!"); 1606,5-7 en 18-19); bij Priscillianus slechts in deze tekst (én 103,6) en - zeer pregnant - 74,13 (in de vlees geworden "deus noster...invisibilis cernitur"); verder alleen in citaten van de "algemene" invisibilia uit Rom. 1,20 (86,12; 94,5; can. 1 en 9); in Fides Isacis III (CChr. 9,341,132-134): ontbreekt "invisibilis"!
- Andere verwante termen (*Ochagavla* 22-23): "indispartibilis" in: Mon. Prol. (ed. Corssen 8,19); "inenarrabilis/indicibilis" in Lib. S. Mart. 11,12 en 14 (ed. Fr. Stegmüller 157-158) en CSEL 18,70,3: "inenarrabilia"// aan "invisibilia" van Rom. 1,20; vgl. Ev. Thom. log.13 (ed. Kasser 46; vert. Grant 133): Thomas kan Jezus woorden niet navertellen; "innumerabilis" (CSEL 18,79,5) wordt door Babut a.a. 122 verkeerd geïnterpreteerd als: "parce qu'elle (natura) réside dans les coeurs de tous les chrétiens", want uit de kontekst blijkt dat de betekenis is: Christus' onuitzeggbare natuur gaat ver boven de beperkte, numerieke voorschriften van het O.T.. Daarmee én met de meetbaarheid van de "aelementa" (zie hieronder p.32-39) houdt ook verband de kwalificatie "immensurabilis" (CSEL 18,103,5; 78,19; 81,11-12; 92,11-12; 66k in gnosticiteits tractaten Apocr. Joh. 24-26 (ed. W.C. Till 89,18; 91,13; 93,12; vgl. Irenaeus, adv. haer. 4,4,2 (PL 7,982; ed. Harvey 153): "et bene, qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum: mensura enim patris filius, quoniam et capit eum". De Vader is "impassibilis"; vgl. een niet geheel heldere tekst in DTFC PLS 1492,17-19: "Numquid subiciendus est pater? Minime: nam impassibilem et esse et dici necesse est..."; verder bij Priscillianus: "inexplicabilis" (104,2; zie n.183 hieronder); "inaccessibilis" (can. 1); "inscrutabilis" en "investigabilis" (can. 9).
- [183] 104,1-3: "et quamvis mens nostra inexplicabilis intelligentiae opus moliens intra humanae inbecillitatis claudatur errore". Vgl. 100,16: "(deus) qui nisi per se cognitus est".
- [184] *R. Cantalamessa* a.w. 44; *K. Wölfl* a.a. 133, n. 64.
- [185] DTFC PLS 2, 1487,23-1488,13.
- [186] o.a. 1496,52-1498,36.
- [187] 103,18: "crederis"; 103,19-20 en 104,8: "inveniris" (vgl. 75,12; 49,20; 66,21-22; 71,24; 79,8-9; 84,4 en 17; can. 1; 104,4: "adpraehendit"

(hier de relatie wel van de kant van God!); 104,1: "ostendis". Ook in DTFC PLS 2, 1489,28-33; 1501,1-41: het "geloof" als "ervaring" van het goddelijke, zeer pregnant in 11-13 en 32-36 (een analyse van de geloofsact?); 1493,49-51 en 1494,56 (te vergelijken met CSEL 18,103,11 en 13). Vgl. de analyse van de geloofsact in "Enarratio" PLS 1, 786-787; zie hierboven n. 19.

Soms is in de ascetische litteratuur de triniteit exemplarisch voor het handelen van de asceten: Ps.Clem. ep. ad virg. (vert. H. Duensig, Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit, in: ZKG 63(1950)179).

[188] Hierboven p.13-14.

[189] DTFC PLS 2,1487,30-39 en 1488,2-4 en 8-13, waar evenals in CSEL 18, 104,9-10 de relatie van de Zoon alleen tegenover "de zonen" wordt weergegeven (*Orbe* 511-512), en de Mon. Prol. (Ed. *Corssen* 15,5,9-10, waar Christus "patris nomen in patribus (= de voorouders van Christus in lijn 10-11) filio et filii nomen patris restitueret filiis (= de gelovigen na Christus). Corssens conclusie (p. 25), dat hij aldus "gewissermaszen von oben gesehen als 'pater in patribus', von unten als 'filius in filiis' (erscheint)" kan men dus niet uit de tekst lezen.

De relatie van de Zoon tegenover de "frates" wordt door DTFC PLS 2, 1487,31 en 38 gekarakteriseerd als "primogenitus frater in nobis" en "primogenitus frater in multis fratribus" (Rom. 8,29). Ook in Fides Isacis (CChr. 9,342,176-343,193, vooral 182-183): "primogenitus in multis, quia per eum crediderunt".

[190] Toch is, hoewel rudimentair, het onderscheid tussen de Vader en de Zoon t.o.v. de H.Geest en omgekeerd herkenbaar in 103,7-8 en 19-20.

[191] Zie hieronder p.115-120.

[192] CSEL 18,37,21; 39,14-15, vgl. symbolum in: 36,14-37,17 en 49,2-3.

[193] De volgende auteurs leveren deze oplossing voor de kwestie van de "Binionieten": *Hilgenfeld* a.a. 77-78: de tegenstanders van de Unioniet, Priscillianus; *Paret* 119 en 198-199: Priscillianus' "Hauptketzler"; het zijn niet de Ebionieten, maar dualisten, die de eenheid, die Christus met de Vader vormt verdelen, want: 38,7-13; het zijn dus de Arianen, "dividentes quod unum est". *Babut* a.w. 144, n.l. ondanks correctie op p. 309, die vraagt deze noot te elimineren, terecht: "le mot...ne se trouve nulle part ailleurs". *A. Dufourcq* a.w. 94, n. 3; *idem*, recensie van *Babuts* Priscillien, in: *RHE* 11(1910)81: de door Priscillianus' bestreden orthodoxen!? *A. d'Alès* a.a. 133: de Adrianen, met wie Priscillianus de katholieken schijnt te verwarren; *idem*, a.w. 81, n.l.: vaarschijnlijk de "unionieten", een scheldnaam voor Sabellianen, Priscillianisten. Daartegenover Priscillianus' replek: Ariānen zijn Binionieten. *A. d'Alès*' argumenten uit een glosse in een Prudentius-hs. en de terminologie van het dobbelspel (unio, binio, trio) is niet overtuigend; *Kretschmar*, *Studien* 2 en *Douglas Powell*, report *CIHEC* 9, n. 33; 10, n. 36 en 16 spreken over Binitariërs.

De oplossing lijkt deze: uit 5,8-6,3 kan men op twee manieren opmaken, wat Priscillianus de Binionieten verwijt:

1) de bijbelteksten die hij tegen hen in het geweer brengt:

a. tegen hun opvattingen over de fundamentele eenheid (geloof, doop,

- God): Ef. 4,5-6 (CSEL 18,5,6-7).
- b. tegen hun opvattingen over de uniciteit van (de Oud-Testamentische) God: Jes. 43,10-11; 44,6; 45,21; Hos. 13,4; Deut. 6,4 (5,11-17).
 - c. tegen hun opvattingen over de zichtbaarheid van God in Christus: Baruch 3,36-38 (5,17-21).
 - d. tegen hun opvattingen over de eenheid van Christus: Apoc. 1,8 (christologisch symbolum) en Joh. 14,11 (5,21-6,3).
- 2) uit de geformuleerde beschuldigingen:
- a. hun rationalisme: "volunt humanis comparare divina" (5,8).
 - b. hun verdelen van de éne goddelijke substantie: "dividunt unitam in substantiam" (5,8-9).
hun verdelen van de éne goddelijke naam: n.l. de éne naam in de "tripertito ecclesiae fonte" (5,10; vgl. 31,28-32,1 en 37,18-38,3, vooral 37,22-23; sluit aan bij 48,7).
 - c. hun te kort doen aan de grootheid van Christus: "(dividunt magnitudinem Christi" (5,9).

Men zou uit deze analyse kunnen afleiden, dat Paret en d' Alès gelijk hadden afgezien van de argumentatie van de laatste. "Binioniet" is mogelijk een Spaanse benaming voor de Arianen, die vanaf Ossius van Cordova aldaar wel bekend waren. Of zijn het de Eunomianen (Anhomaeërs)? Ambrosius, Exameron 3,32 (CSEL 32,1,80,21-25): "et tu, Eunoniane, dicis quia dissimilis est patri filius..."?

- [194] CSEL 18,5,1-2: "intrans lavacrum...et, baptizati in Christo..."; 5,10: "tripertito ecclesiae fonte". 49,2-3: toespeling op de doopformule.
- [195] 6,2-3 (= Joh. 14,11). A. Hilgenfeld a.a. 80 wees reeds op een mystiek van de Godsnaam bij Priscillianus. "Nomen" komt zeer vaak bij hem voor. De gevallen waarin enig licht valt op de Naam-theologie zijn niettemin betrekkelijk zeldzaam. 1) "Nomen" in de zin van "de naam, waarmee iemand of iets genoemd wordt": CSEL 18, 26,9; 33,13; 35,17; 39,7-8; 43,12; 65, 5,17 en 18; 66,14-15; 67,18; 72,8; 79,27; 98,20; 105,1; can. 8, 17 en 54. 2) "De niet-goddelijke machten" in 8,26; 10,2-3; 15,12 en 66,20. 3) Als "garantie" voor een gezagvol geschrift: 30,12 en 19; 56,8. 4) "reddende macht in het O.T.": 26,22-24. 5) Een "teken van redding" (Apoc. 2,17): 25,25-26,1. "De macht in de naam waarvan de verlossing gebeurt": 27,20-28,17 (10x); 28,6; 29,12 en 32,13-14. 7) De naam "in functie van doop en zondenvergeving": 32,1-2; 37,12 en 21-22; 8) deze redding is mogelijk door de goddelijke kracht van Jezus' Naam: 30,12 en 66,4-7; 9) dit is de Naam van de almachtige Vader: 64,3 (= Sirach 17,30). 10) De verhevenheid van deze Naam temidden van de aardse elementen: 76,18-19: "incommunicabile nomen dei"; deze naam is aanbiddenswaardig: 66,20 en 22 (Filipp. 2,10). Zie ook n. 28 hierboven onder 26,2-27,9.
- [196] Sasagura Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Leiden 1964,66-67, waar literatuur op p. 67, n.l. Paret a.w. vertaalt niet exact "da hat er ihnen den wahren Namen Gottes" 'des Vaters Sohn und des Sohnes Vater' geoffenbart".
- [197] Kattenbusch a.w. 473-474 n. 3. Zie n. 198 hieronder.
- [198] 49,8-9: "nam qui requirentibus apostolis 'omne id quod nominabatur' (Ef. 1,21) se esse monstravit". In de Griekse tekst luidt het citaat: "ὅτι πάντων...πάντων ὀνόματος ὀνομαζόμενον" = "supra omne nomen, quod

nominatur". Vgl. 49,14 en 64,3: "Dominus deus omnipotens est nomen eius" (Amos 5,8). Paret 179 vertaalt niet goed: "wenn er seinen Aposteln... zeigt was (in gottlicher Offenbarung) genannt werde auf ihn gehe".

- [199] 49,10: "unum se credi non divisum". Vgl. DTFC PLS 2, 1488,42-44: "sen-sus (= Vader) est verbum (= Zoon); quamquam vocabulo distare videantur, divelli tamen a se ac dicidi nequeunt". Ook 1500,11-13; zie n. 207 hieronder.
- [200] Zie hierboven p.3,5-7,12-19 en n. 65.
- [201] PLS 2,1499 verwijst naar "Ennaratio (sic!) in Symb." in n. 3, zonder verdere verwijzing (= PLS 1,785,790). *Orbe* 553, n. 149 wijst zeer vluchtig een richting aan voor het verdere onderzoek. Zijn verwijzing naar *Ochagavla* a.w. 31ss. levert niet op, wat men zou verwachten; deze auteur gaat (n. 1) niet in op het logion. Hier kan in het kader van deze studie alleen maar een ruwe schets gegeven worden.
- [202] PLS 2,1498,50-1500,16. Het logion in een exegese van Johanneïsche teksten. Zeer belangrijk voor de relatie: oud-testamentische Godsnaam en de nieuw-testamentische openbaring, in: 1502,43-1503,10 (Ex. 6,23' Joh. 17,61) en 1507,1-4. De Naam in dienst van de intra-trinitaire relaties in 1492,38-45 (Joh. 5,43!).
- [203] Zie n. 153 hierboven.
- [204] Zie n. 197 hierboven.
- [205] 1499,38: "an redigendi sumus ad ineptissimas consuetudines fabularum, ut instillatum aliquis secretis auribus esse credamus..."; 1500,7-9: "Et vere haec est inexpugnabilis fides, quae nullis mendacis doctrinae circumacta turbinibus..." Men herinnere zich andere overeenkomsten tussen de tractaten: p.7,15 en n. 97 hierboven.
- [206] 1499,11-19: "Cum in se patrem et in spiritu sancto se esse significet, quemadmodum se trina virtus atque operatio dei non unus est deus? Pater ergo in filio, et in spiritu sancto filius, unum nomen omnipotentis est dei: quia vocabuli significatione nihil non se esse testatur, qui nihil non posse se praedicat. Ait enim apostolus: "Nomen patris est filius, itemque filii pater".
- [207] 1500,7-16: "Et vere haec est in expugnabilis fides, quae nullis mendacis doctrinae circumacta turbinibus videns filium cognoscit et patrem, et in uno deo gemina duorum extimatione non fallitur; nec unum in utrumque dissolvit, sed in uno utrumque conjungit: sciens non nihil esse in filio, 'in quo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter' (Kol. 2,9): in eo patrem, qui invisibilis est, videri, in eo nomen patris agnoscere".
- Andere plaatsen, waar de "Naam" in DTFC een min of meer belangrijke rol speelt: PLS 2, 1487,27-28; 1488,20 en 31; 1492,40-47; 1493,4-5 en 45-46; 1494,10-11 en 48-49 (een gnosticistisch rudiment: "plenamque agnitionis nomen invisibilis dei detulit claritatem"? 1494,33-1495,2; 1495,20-26,35 en 52-53 (het oordeel van Vader en Zoon is één - Joh. 8,15-16 - "ne ... ne plenitudinem societatis nominis careat" = Christus; hier lijkt "nomen" eerder een eigenschap aan te duiden dan een be-na-

ming); 1498,37; 1499,15,18-22; 1499,27-1500,7; 1500,15-37 en 51; 1502, 6-9, 23-39 en 43-53; 1503,6-24, 36-47 en 52; 1504,20-21,27-37; 1505, 19-25; 1506,36-38 en 1506,55-1507,8.
 "Nomen" ook in Serm. de Cent. PLS 1,62,29(?); de sept. ord. PL 152B; 154B; 156C; 157B en 160C; Vit. Hel. (ed. Antolín 230 en 233).

- [208] *Morin* Études 168, uitgaande van hun "une christologie, qui va à nier toute distinction réelle des personnes divines, pour y substituer une simple distinction des noms" uit mét *Zahn* en *E. von Dobschütz* (aldaar) geciteerd) vermoedens in de richting van "Quelqu'un des Actes d'Apôtres d'origine gnostique": Acta Petri of Acta Johannis. Bij Morin ook meer over de legende van de "Traditio symboli" door Jezus aan de apostelen. Zie n. 197.
- [209] *Arai* a.w. 70-71.
- [210] PLS 1,785-790.
- [211] 788,3-7: "Nam cum deum dicimus primitus, et patris nomen dei'nomini non avellimus; unum quidem auctorem prodimus, sed eum, qui ex auctoritate est, coaeternum fatemur auctori". VGL. DTFC PLS 2,1491, 23-26 (zie. n. 89 hierboven). "Aeternitas" is basis voor goddelijkheid.
- [212] 788,15-16: "Coaeternum qui ex deo patre nascitur, non potest filius esse, nisi deus sit".
- [213] Acta Thomae 163(vert. *Klijn* 152); *S.P. Brock*, Early Syrian Acetism, in: Numen 20 (1973) 8-9: de Acta zijn uit de 2e eeuw. Verdere litteratuur bij *G. Bornkamm*, in: *Hennecke-Schneemelcher* II, 297-372.
- [214] 70 (*Klijn* 102); vgl. 10 (70); 27 (77); 48 (90); 49 (*Klijn* 90); 132 (135); 133 (136).
- [215] *Klijn* 181 wijst op het uitzonderlijk belang van de Acta Thomae (vooral c. 10) voor de kennis van de vroegste christologie (Christus wordt genoemd met oud-testamentische namen!) en de verwantschap daarvan met het Christus-beeld in de Syrische litteratuur. Voor de goddelijke wil, zie DTFC 2,1488,31-1490-17, m.n. 1489,12: "voluntas patris est filius" en *Orbe* a.a. 534.
- [216] Hun encraticisch karakter bij: *G. Quispel*, Macarius, Suppl. to Nov. Test. XV, Leiden 1967,6. Het encraticisch-ascetisch karakter is het meest evident bij de absolute afwijzing van huwelijk en sexualiteit, b.v. c. 12-16 (70-73); de doop in 26-27 (77-78); 48-49 (89-91); 118 (128); 132 (135-136); 157 (149-150).
- [217] Evangelium Veritatis 38,4-40,29 (*H.M. Schenke* 52-53; *J. Ménard* 74-77; *S. Arai* 62-66. Het logion in 38,6-7 en 28-30; 39,24-26. Vgl. 21,26 en 22,12). Ménard insisteert op het populaire, zeer on-critische karakter van de Naam-theologie in de gnosticistische litteratuur (p. 183 en 189). Zijn appreciatie hangt in niet geringe mate samen met zijn interpretatie van de Gnosis als een hellenistische poging om de heidense gedachtegang in te brengen in het kader van het christelijke denken (p. 201, n. 1). *N.N.*, Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973,15: Ev. Ver. is geen "Originalschrift des Valentinus"; het bevat christelijke ele-

menten o.a. de kruisdood. *N. Les élucubrations de l'Evangelium Veritatis sur le "Nom"*, in: *Studia Montis Regii (Montréal)* 5 (1962) 185-214 was niet bereikbaar.

- [218] *S. Arai* a.w. 69-71. *J. Ménard* is minder overtuigd van de orthodoxe trekken in Ev. Ver. "Les spéculations de notre auteur sur le Nom ne respirent qu'un vague déisme et nous plongent dans un mystère indéchiffrable" (p. 184). Hij wijst echter wel op het feit, dat de "Naam" altijd verbonden is met het mysterie van het Pleroma in de gnosticiistische geschriften van het einde van de 2e eeuw (p. 183 ad 7 met referenties, waaraan toe te voegen zou zijn: Apoc. Abrah. 10: "I am called Jaœl...a power in virtue of the ineffable Name that is dwelling in me" (*G.H. Brox, The Apocalypse of Abraham, S.P.C.K., London* 1919)).
- [219] DTFC PLS 2,1488,13-1491,26. *Orbe* a.a. 515-517 en 547-557.
- [220] *G. Quispel*, de Joodse achtergronden 48-55.
- [221] Ed. Corssen 5,15-6,1. De aversie tegen het Johannes-evangelie a.w.
- [222] T.a.p. 24: "das unzweideutige Glaubensbekenntnis eines Monarchianer; idem 25; vgl. *Morin Études* 154-155, 168 (zie hierboven n. 208) en *A. d'Alès* a.a. 133-134 n.a.v. het logion in DTFC.
- [223] *Orbe* a.a. 553.
- [224] Irenaeus van Lyon, adv. haer. 4,17,5-6 (PG 7,1023-1024; ed. *Harvey* II, 199-200); *Ochagavía* 31: "(Irenaeus) changes the subject of the Pauline version, the result being that God the Father, and not the glorious Christ, is 'super omne nomen quod nominatur'. In adv. haer. 4,4,2 (PL 7,982; ed. *Harvey* 153) eenzelfde constructie als het logion: 'mensura enim patris filius'. Een spoor van de Naam-theologie ook bij *Justinus Martyr*, apol. 2,6 (PG 6,453AB): de Zoon-Logos wordt Christus genoemd, een "Naam" die zelf een onbekende betekenis heeft.
- [225] *Fides Isacis* I (CChr. 9,338,41-43) "tertius (= paracletus spiritus) non proprium nomen habet"; en 341,1: "quia unum dei nomen est".
- [226] *Potamius van Lissabon*, ep. de subst. 3, PLS 1,203,44-46: "nam cum cate-natio trinitatis insolubilis nodus sit unitatis, relaxatur per nomina".
- [227] *Pseudo-Vigilius*, de trin. 1 (PL 62,246B; 277B; 278A; 282D en 284CD. Verder sporen van de Naam-theologie bij *Lactantius*, epitome 37,8-9 (CSEL 19,1,2,713-71...); Ep. Ps. Tit. (PLS 2,1542,48-19); Lib. S. Mart. 7 en 24 (ed. *Fr. Stegmüller*); de sept. ord. (PL 30,157B = woord-betekenis). Belangrijker: *Gaudentius van Brescia*, s. 25 de promissione adventus spiritus sancti (PL 20,948B): n.a.v. Mt 22,9: "Recte 'in nomine domini' non in nomine servi, quia deus: non in suo, quia filius: nomen enim patris in filio". *Hilarius van Poitiers*, trin. 7,31 (PL 10, 226B): "quia nomen patris habet in se filii nomen", en 2,3 (t.a.p. 52A): "cum patris nomen auditur numquid natura filii non continetur in nomine".
- [228] PL 20,1026A.

- [229] T.a.p. 1025A: "non moremur fidei nostrae regulam beatitudini tuae...demonstrare". De regula loopt van 1025A tot 1035A en omvat zowel dogmatische als disciplinaire items.
- [230] T.a.p. 1028A-1029A.
- [231] "fides in 1025A en vaak in 1026A; het sentiment in 1025B en 1026A: "sentiamus". Aldaar ook "aequali gradu nostri cordis intrare".
- [232] T.a.p. 1015A, 1026A en 1027A; vaak in 1028A.
- [233] 1026A en 1027A: persoon: 1028A: "si persona quaritur" = waarschijnlijk de H.Geest; zie hierboven n.175.
- [234] Zie hierboven p.13-16.
- [235] PL 20, 1026A. De analyse van *J. Duhr* a.a. 307-310 is erg mager en houdt geen rekening met "archaische" elementen. Hij geeft wel in 301-306 een uitstekend overzicht van de overeenkomsten tussen Priscillianus en Bacharius; op details daarvan gaat hij in op 307-331.
- [236] T.a.p. 1025A-1026A: zoals het in het O.T. verboden was het altaar (= alta res: de triniteit!) via trappen te bestijgen, zo is het onjuist in God een "gelaagdheid" te onderscheiden.
- [237] T.a.p. 1028A.
- [238] 1026A-1027B.
- [239] God als "bron" in de Griekse patristiek: *Schmaus* a.a. 18. Voor het Westen b.v. *Tertullianus*, adv. Prax. 8,7 (CChr. 2,1168,44); *Lactantius*, epitome (CSEL 19,1,2,712,17-19); Marius Victorinus, in Eph. 2,15 (PL 8,125B;) en hymn. 1 (t.a.p. 1141 D en S Chr. 69,624) en 3 (t.a.p. (1143C en S Chr. 68,636); Potamius van Lissabon, ep. de subst. 10 (PLS 1,206,9-11); Zeno van Verona, lib. tract. 1,1,5 (PL 11,266-267) en 1,2,9 (278-279); Symb. S. Martini (ed. *Stegmüller* 154); Clemens Trinitas (ed. *J. de Aldama*, in *Gergorianum* 14 (1933) 485-500); Priscillianus, CSEL 18,66,16-17 (mogelijk via Hilarius van Poitiers) en 103,15-18 (men lette op de mystieke kontekst van de beide teksten); Prudentius, apoth. 76-79 (ed. *Lavrenne* 2,7); de sing. cler. (PL 40,161B).
- [240] CSEL 18,59,24-60,1: "in assumptionem corporis omnipotens deus humani exordii non recusans".
- [241] 75,11-12: "quem omnipotentem in se quod est et quod dicitur inveniret".
- [242] 71,21-72,2: "Christus autem origo omnium totus in sese nec quod est aliunde praesumens sine principio, sine fine, quem si per universa consideres, unum invenies in totis et facilius de eo sermo deficiet quam natura, quoniam quod semper est nec desistentis terminum in deo nec inchoare coepit exhordium". Vgl. 82,17-18: "Christus omnium esse principium".
- [243] Zie schema hieronder p.25-29 onder Doop.

- [244] Christus-Woord bij de Schepping: 5,2; 34,15; 64,21-22; 83,15-16 (citat-
ten uit Gal. 3,27); zie hieronder p.34.
- [245] A. d'Alès a.a. 133 en a.w. 82,83 en 122, n.l.: de kern van Priscillianus' leer! De vreemde term schijnt afkomstig te zijn van Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 Bde, Leipzig 1888-1892, 2,839 (zie J. Lebreton, a.a. 25, n.l.) en betreft daar de christologie van Acta Johannis en Acta Petri. Vgl. L.H. Grondijs, in: NTT 9(1954-1955)28, n. 5+6 n.a.v. Augustinus, de nat. boni c. Manichaeos 44 (PL 42,567-569) en enarr. in ps. 140,12 (PL 37,1852): Jesus-lichtsubstantie van de Manichaeën: in herboribus, in herbis, in pomis"; en G. Quispel, Macarius 100, n.a.v. Ev. Thom. log 77 (ed. M. Grant, 177): "(Christomonismus), welcher für die Apokryphen Apostelgeschichten so bezeichnend ist", en R. Visser, Het evangelie van Thomas, Apocryphe woorden van Jezus, Boekreeks 14, Kampen 1960,118.
- In de eerste helft van de 20e eeuw vindt men de term vaak bij de commentatoren van de ascetische tractaten: Künstle a.w. 20-21; J. Chapman a.a. 339,341 en 347; Babut a.a. 273, n.l.; idem a.a. 270-271; Hartberger a.a. 127 (leuciaanse Panchristismus); Morin Études 161-164 (le trait distinctif de la doctrine-priscillianiste); J. Madoz a.a. 74. Men vindt de term ook in Denzinger-Schörmetszer 1965³, bij 3816 (= Enc. Mystici Corporis 234). In de noot wordt weer verwezen naar "een Duits boek" van ca. 1940 en een door het Conc. van Basel, sess. 17(15-10-1435) veroordeelde dwaling van Augustinus Favaroni (1360-1443) en naar COD 1862²,469= Karl Pels, Der Christ als Christus 1939 (geïndiceerd 30 oct. 1940); Zie F. Malmberg, Een lichaam en een Geest, Utrecht 1958,305 n.582.
- [246] Priscillianus spreekt op ongeveer 30 plaatsen over deze inwoning, uiteraard het meest in de preken, slechts 2x in tr. 1: 21,12 (belangrijk: "visitatio" in Job 10,12 is gekozen om de inwoning in 21,12-14 met een Schrifttekst te staven) en 24,9; vgl. 9,27-28; 19,25-20,2; 32,25-26. De inwoning van God in de mens is in de (christelijke) literatuur een veelvuldig voorkomend thema, aldus A.J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, Paris 1954,214 met referenties, waaraan toe te voegen: Ps-Clem., ep. ad virg. I,9,2 en 12,5 (vert. H. Duesing 175,1-5 en 178,20-21); Acta Thom. 12 (vert. Klijn 70); 76 (105); 87 (110); 94 (113) en 156 (148); Tatianus, ad Graec. (ed. E. Schwartz, TU 4/1, Leipzig 1888,16,22-24); Aphraates (ed. Parisot 4,4,11-12); Ephraem, Ms Sarf. Patr. 302, fol. 221b, bij V88bus a.w. 2,93; Macarius, zie: E.A. Davids a.w. 62-63; 64-65; 80 en 81; 105 (ecclesiologisch verband) en 135; Prudentius, o.a. Cathem. 4,16-18; de voorwaarden van de inwoning: 19-33 (ed. Lavrenne 1,21) en 10,129-132(60); Perist. 5,157-160 (4,79: "est alter, est intrinsecus: Christus of de ziel") en 10,341-365 (131-132); Dittoch. 21(4,209); Psychom. praef. 59-68 (3,50: inwoning van de hele triniteit!); 56-57(53) en 908-915 (81-82) en c. Symm. 2,243-259 (3,167-168); Serm. de Cent. (PLS 1,58,25-31); Ep. Ps. Tit. (PLS 2,1527, 49-1528,1); DTPC (PLS 2,1489,34; 1492,11-13; Orbe 537); de sept. ord. (PL 30,148D = 1 Kor. 3,16-17, 149B vgl. 150C); Paulinus van Nola ep. 18,5 (CSEL 29,132-133). Zie ook Babut a.w. 109-110; 278; a.a. 259-260; W. Schatz 134-135.
- [247] "Hospitium" en "tabernaculum" worden ook gebruikt om de ruimte aan te duiden waarin de openbaring verkt: CSEL 18,62,3-4; 65,15-16 en 64,15; vgl. 79,22; 66k voor het lichaam van Christus: 53,24-54,1; in een ander verband voor de hel: 91,2-3. Domus voor de kerk: 68,2-9 (= 1 Petr. 2,5), zoals ook tabernaculum: 104,4 en 12; en templum: 103,4. Moeilijker is

"tabernaculum dei" in 73,12 te interpreteren: de menselijke natuur moet door oud-testamentische voorschriften beteugeld worden en in "tabernaculum dei" opgedragen; mogelijk betekent dit: vanuit het "wettische" O. T.-complex van voorschriften moet de mens ingebracht worden in en onder de genadebedeling van het N.T. (aldus ook in 103,4). "Habitatio" wordt gebruikt voor het aardse woongebied (73,8) of voor de verblijfplaats van de demonen (13,2 = Apoc. 18,2-3 en 16,10; vgl. 92,2-3).

- [248] 65,24-25: "hospitium corporale homo ex homine praesumens caro nascetur ex carne", met de bedoeling, dat de schepper in dat verblijf metertijd zijn eigen rustplaats zou vinden (66,1-3). Voor dit zeer belangrijke ascetische doel, zie hieronder p.105-106.
- [249] 85,12-13; 70,11 en 79,28; vgl. 84,9-10 (Rom. 7,18 en 25), 102,1 (1 Kor. 6,13) en de hele catalogoog van 93,21-95,25. Het lichaam is het huis voor alle vitia 60,2; 70,14; 73,6-8 en 16; 77,8-9; 83,14; 92,11; 95,20; 96,8 en 22-26; 98, 3-4 en 12-13; 102,13-14. Vgl. 73,14. De strijd van de ondegden, zozeer bekend uit *Prudentius'* Psychomacheia, vindt men 66k - maar bescheidener - bij Priscillianus: 92,11; 95,1; 96,22 en 102,13-14.
- [250] 79,10-80,17, m.n. 80,8-9: "vicinum proximum" / "cohabitantes nobiscum intelligentes spiritu". Bij 79,11 verwijst Schepss naar Ex. 29,36 dit moet 12,15 zijn, waar de Pascha-voorschriften worden gegeven. Elders (67,8-18) gaat Priscillianus in een ander beeld nader in op dit proces: een uitzuivering van de *oude mens* (zie hieronder p.49-52); daaruit resulteert een absolute bereidheid voor de Heer, waarop de binnenkomst van het Licht volgt: de mens is dan "dag des Heren" geworden (67,18) 3 het thema van de inwoning (67,12 en 15: in vobis). Vgl. 68,1: "reformans in se ecclesiam domini", én de begrippen "sabbath" en "quies" in 68,8-9 naar analogie van 66,1-3. (zie hierboven n. 248).
- [251] 82,3-83,8. Dat de inwoning te maken heeft met de incorporatie in het Lichaam van Christus (kerk?) en met de doop, blijkt uit het vervolg van *à passus* (83,8-17. Ook uit 60,13-15; 79,27-28 en 102,10-11).
- [252] 76,2; 73,18; 6,19; 21,12 en 66,2; misschien ook Ef. 1,23 in 30,6-7 na de argumenten van de gnostici (28,14-30,10).
- [253] 21,12-14; mogelijk een andere bijbels fundament in 19,24-20,5, een cento uit Paulinische teksten over het beeld van de aardse en de hemelse mens en de oude en de nieuwe mens. Zie hieronder p.49-52.
- [254] 65,18-66,3. Over de schepping en de menselijke conditie, zie hieronder p. De goddelijke afkomst van de ziel: 70,12-13; zie hieronder p. Hiermee is verwant 82,17-19; 93,2-4; 100,12-13. Misschien ook: 93,16 (want *divinum genus is d66r Christus*) en 97,16-17. Over de betekenis van: "ubi homo naturae suae locus factus" (100,18), zie p.47-48 en 61-65.
- [255] 100,19-21; hiermee is te vergelijken 32,24-26, welke tekst hier in zoverre betekenis heeft, dat Henok, op wie de tekst door Judas wordt toegepast, voor Priscillianus met alle heiligen van het O.T. als prototype van de asceet geldt. In hen woont immers Christus. Zie hieronder n. 271.
Ook 101,1-3: het profetisch woord wil twee dingen berwerken: vreugde voor de christen en glorie voor de (lokaal te verstaan!) *in* de mens

overwinnende Christus.

- [256] 101,18-102,3.
- [257] 79,10-28. Hebr. 3,6 in 79,13-14. Domus is ook beeld voor de gemeente der gelovigen: 63,3-4, waarbij echter dient opgemerkt te worden, dat de kerk voor Priscillianus als goed asceet begint bij de individuele gelovige: 68,1-2, én dat hij de bewijs-tekst, 1 Petr. 2,5, in afwijking van de Latijnse tekst: "Somus spiritualis" (sing.) citeert als: "in domos spirituales" (67,2-5). Zie ook n. 263.
- [258] 27,26-28,13: een beroep op de naam Jezus als redder (Mt. 1,21), waarvan de verklaring uitgewerkt is in 28,13: "veniens in carnem ostendit in homine appellatus Jesus". Vgl. Priscillianus' Naam-theologie in 49,1-15 hierboven p.16-21. Zijn voorkeur voor Ef. 1,21, een tekst die hij overigens niet conform de grondtekst gebruikt in 30,1 en 66,5; zie p.17.
- [259] 9,27-28; verwant hiermee is 79,22 en 52,20.
- [260] 82,19.
- [261] 24,9-10; eenzelfde "triumphalisme" in 101,3; zie n. 288.
- [262] Men vindt de inwoning ook, maar zeer summier, in de can. 30,32 en 33.
- [263] 79,7-10. Priscillianus citeert in Hebr. 2,11: "sanctificatur" (sing.) i.p.v. "significatur" (plur.) hetgeen past in zijn individualistische Christus-beleving; vgl. 68,1-2 en 67,2-5 in n. 257. Ook heeft hij "omnis ex uno" i.p.v. "ex uno omnes", welke laatste lezing minder goed als bewijs zou kunnen dienen voor 79,7-9; Vgl. ook 8,17 en 101,2-3.
- [264] Zijn voorliefde voor Gal. 3,27 in 5,2; 19,25-20,1 (van "imaginem" ontbreekt "-inem" op 20,1 in de uitgave van Schepss); 34,15; 64,21; 83,15 en Kol. 3,9-10 in 67,11 en 98,12.
- [265] 60,6-10; 73,9-10 en 14; vgl. 13,14.
- [266] 58,16; 93,23; 97,22; 101,12; 88,22 en 99,8; 57,8; 90,17 en 94,15; 94,15-16.
- [267] Voor de betekenis van de "dieren", zie hieronder p.34,40,44-45,46,58,70,74
- [268] Kol. 2,8.
- [269] Zie n. 264.
- [270] Een verwijt dat werd opgeroepen door Priscillianus' oordeel over het gebruik van de Apocryphen; zie D1.II, hst. 2.
- [271] De voorouders van de Heer, figuren uit het O.T., apostelen en tenslotte de Heer zelf vormen de prototypen van de asceten; zie p.94-96.
- [272] Zie p.16-21 hierboven.
- [273] Zie hieronder p.32.

- [274] Zie hieronder p.32.
- [275] Een vlugge controle heeft uitgewezen, dat de meeste commentatoren zich in het bespreken van Priscillianus' geschriften - als het op vezenlij-zaken aankomt - bepalen tot CSEL 69-81! Reden misschien de christologie van 71,12-76,10; zie n. 16 hierboven en p.40 hieronder.
- [276] In 1) en 2): baptizati; in 3): operantes; in 4): initiati; in 5): scientes; in 8): ingressi, credentes; in 9): reparati; legentes; in 12): consepulti; in 13): baptizati; in 15): intrantes; in 19): imitantes; in 20): consignantibus; in 21): intellegentes, adstricti, obligati, baptizati; in 22): intelligens, conversus, retinens; in 23): baptizati; in 24): sequens; in 25): conversantes; in 26): loquente in se domino; in 27): credentibus nobis; in 11 is de grammatikale figuur niet aanwezig; deze tekst is alleen opgenomen vanwege de relatie: Christus-apostelen; zie n. 271.
- [277] In 6): Christus Jesus qui cum...; in 7): edocti intelligimus...; in 10): Christus...nobis...baptizatis et electis...; in 14): deus noster...laborantibus in se...; in 16): sicut fuit Christus in carne...perfectus homo; in 17): sicut caro Christi...sicut in crucem Christi...; in 18): deus...portans...petit...; in 20): sicut cognovistis...; in 21): ita persuasit, ut...si scimus; in 26): ut, qui...; in 28): quam vos...omnes tamen...
- [278] Duidelijk in 15, 17, 18, 19, 20, 21, 26 en 27; minder duidelijk (toespelingen e.d.) in 1 t/m 7, 10, 12, 15, 16, 18 en 26; vermoedelijk in 8, 9, 11, 14 (wel in de kontekst: 65,22-23), 22(tenzij "Christo docente" i.v.m. 9,27; vgl. 100,20-21), 24(tenzij: "se divinum genus crederet"), 25 en 28.
- [279] Over de doop als initiatie tot de ascese, zie p.95,101,105 hieronder.
- [280] 14,1-2: "quoniam nemo nos liberavit de corpore mortis huius nisi gratia domini Iesu Christi" (Rom. 7,24; de oorspronkelijke tekst heeft: "gratia dei per Iesum". De wijziging van Priscillianus past geheel in zijn Christus-beeld. 15,2-7: "Nobis autem per gratiam domini nostri Iesu Christi absolutis 'a corpore mortis huius' (Rom. 7,24)...(volgens Ps. 90,7 en Rom.13,12: elementen uit het ascetische strijdsmotief; zie hieronder p.99-100)... nullae similitudini idolicae infelicitatis obnoxii"; en 76,9-10: "gratia autem dei vita aeterna est in Christo Iesu domino nostro".
- [281] 36,16-17.
- [282] 44,10-11: "videamus ergo, si apostolo Christi Jesu magistri nostrae conversationis et vitae extra canonem nil legerunt".
- [283] 97,5-11.
- [284] 85,15-16.
- [285] 99,11-12; de passage handelt over de asceet: 99,7 = "conversatio vitae nostrae".

- [286] 58,1-5: "omne quod vivimus sibi" ('sibi' is grammaticaal niet geheel duidelijk).
- [287] 61,7-16.
- [288] 51,19-20: "si quod dei Christi est, *in his* invenio qui deum praedicant, *in his* invenio qui profetant". 56,25-26: "mihi certe servo domini consideranti haec unus hic sensus est, quoniam qui non amat Christum anathema maranatha". 54,29-55,2: "quia 'ubi libertas ibi Christus' (2 Kor. 3,17), libet me unum clamare pro totis, 'quia et ego spiritum domini *habeo*' (1 Kor. 7,40)".

Deze teksten staan in een belangrijke kontekst. Het gaat daar over de voor de asceten wezenlijke vraag naar de geoorloofdheid van het gebruik van de apocryphe litteratuur. Men moet alleen reeds daarom de christologische uitspraken in dit verband gedaan au serieux nemen. Het triumphalisme in deze teksten beluistert men ook in 24,9-10: "tabernaculum Christi dei quod est in nobis nemo convellat".

NOTEN BIJ HOOFDSTUK II

- [1] *J.J. Ign. von Döllinger*, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, Regensburg-Landsbut 1836¹, 103; 1843², 95 (Döllinger is de eigenlijke ontdekker van de Würzburgse tractaten, die Schepss uitgaaf!): "Dem Systeme Priscillianus liegt der Manichäische Dualismus zugrunde". *K. Hase*, Kirchengeschichte, Leipzig 1885, 624: Priscillianus is een "verspäteter Gnostiker". *A. Vogel*, Priscillianus, in: RE 12(1883²)231-232: "Priscillianus verband manichäische Lehren mit strenger Askese". *E. Michael*, Priscillian und die neueste Kritik, in: ZKTh 6(1892)701: "Das Grunddogma des Mani... und eine ausserordentliche Begriffsverwirrung...finden sich ganz sicher auch bei...Priscillian". *F. Lezius*, Priscillian, in: RE 16(1905)63: Prisc. zeigt sich in seinen Reden und Schriften als archaisierenden abendländischen Christen mit gnostischem Einschlag und streng asketische Lebensideale...ein Dualismus, der, wenn auch verhüllt und gemildert, in den Kanon der Kirchenlehre nicht hineinpaszte". *L. Duchesne*, Histoire ancienne de l'église, Paris 1910⁴: "Le monde est d'un autre principe". *P. Monceaux*, La question du Priscillianisme, in: JdS 9 N.S.(1911)111: "Son dualisme a quelque chose d'inquiétant: Dualisme paulinien, si l'on veut, mais beaucoup plus voisin de Manès que de saint Paul". *J.A. Davids*, a.w. 177: "...primaria Priscillianismi lineamenta, indicia nos Gnosticismi et Manichaeismi admonentia uno tenore inde ab Ithacio et Filastrio usque ad concilium Bracaraense identidem apparent". *G. Bardy*, Priscillien, in: DTC 13(1936)397-398: "c'est toujours la même accusation de la manichéisme qui réparaît". Beide laatste auteurs steunen op een niet juist verstaan van de "argumenten" van *H.Ch. Puech*. Een verrassend genuanceerd standpunt vindt men bij *A.J.H.W. Branat*, Priscillianus, in: NTT 25(1891)368-406, die in een uitstekende kritiek op de vreemde thesis van *Paret* (elke letter van Priscillianus is te verklaren uit diens kwaliteit als Manichaën-bestrijder) tot een evenwichtige conclusie komt: Priscillianus, "een begaafd man, die ook als christen is blijven belangstellen in kosmologische wetenschap". *J.M. Fernandez Catón*, Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romana del siglo IV, Leon 1962, die een zeer erudite verzameling geeft van materiaal betreffende de geschiedenis van het iberische ascetisme, weet ondanks zijn juiste onderscheiding in de twee ontwikkelingsfasen van de beweging: Priscillianus én de groep die zich bediend heeft van zijn naam (p. 69-75), toch deze bewering niet te vermijden, laat staan te bewijzen: "la relación tan estrecha existente entre la doctrina priscillianista (= van Priscillianus zelf blijktens de citaten op p. 76) y la de maniqueos y gnosticos". *K. Baus*, Die Reichskirche nach Konstantin dem Groszen, Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, Handbuch der Kirchengeschichte II,1, Freiburg-Basel-Wien 1973, 134-142. Voor de auteurs, die dieper op Priscillianus' wereld- en mensbeeld ingaan, zie hieronder p. 35-41.
- [2] *H. Dörries*, Diadochos, in: Wort und Stunae I, Göttingen 1966, 353; vgl. *H. Koch*, Virgines Christi, TU 31,2, Leipzig 1907, 64 en 70-71. Men vindt ook betreffende Priscillianus' cosmologie steeds weer de opmerking over zijn onwaarschijnlijkheid en het vermoeden van een geheimleer, als men er niet mee klaar komt zijn heterodoxie uit de teksten te bewijzen. Vgl. hierboven n. 90 (hst. 1) en hieronder n. 120, 138, 684.
- [3] 64,4 en 67,20. In *E.C. Dargan*, A History of Preaching, 2 vol. Michigan 1904, 1954, 1968 ontbreekt Priscillianus.

- [4] 64,20-21 en 67,8.
- [5] 65,1-2 en 67,12.
- [6] 63,9-64,11. Videns (63,9 = Moyses van 62,16)...quod (63,10-11) *alii...* *alii* (63,12)...sic...accusantes (63,17-18)...*alii* (63,25)..." is dat deel van de zin, waarin de 3 categorieën heterici worden aangewezen, die Mozes voorzag; daarna had in een volledige zin b.v. moeten volgen: "dixit (Moyes...)", maar de predikant gaat door met te spreken over de ketters: "sed hii omnes...docunt (64,3-5). Met "Hii enim sunt" (64,6) begint nl. een nieuwe zin. Ook 67,18-68,2 is anacolutisch.
- [7] *Sulpicius Severus*, chron. 2,46 (CSEL 1,99,22; PL 20,155; ed. Lavertujon 2,103).
- [8] Uit het exordium blijkt Priscillianus' opvatting over de allegorese. Ook in 69,3-70,7; 82,3-83,17 (reeds het feit dat Ps. 1 geen titel heeft, heeft reeds een betekenis; zie hieronder p. 73); 86,12-87,12; 92,3-93, 12. Zie deel 2, hst. 2.
- [9] 62,5-6; hiervan is 62,8-16 een verdere explicitering, waarmee 64,12-13 en 66,14-15 corresponderen. Dat de mens moet groeien in de theologie van de schepping (67,12-13; 67,24-68,1 en 68,8-9), correspondeert weer met de toepassing van de preek.
- [10] 63,9-10. In een preek kan men geen volledig overzicht van alle ketterijen verwachten. De predikant geeft enkele belangrijke voorbeelden.
- [11] 63,15-17 en 23-25; 64,1-3 en 6-11.
- [12] 64,3-5 waarvan een echo in 19-20.
- [13] 64,12-13.
- [14] 64,13-17.
- [15] 64,20-65,1.
- [17] De verbinding van de elementen en het resultaat daarvan in 65,21-23 en 66,2-3. Vgl. het slot van de preek 68,8-9 en de mededeling in 64,14-15, dat de hele schepping werkgebied is voor de ascetisch levende mens: "homo laboranti in opus Christi". Voor quies- *ἀνάπαυσις*, zie hieronder p. 105-106.
- [18] 66,4-67,7.
- [19] 67,8-68,9; 67,12-13: "parate in vobis caelum et terram domini"; 67,15-16: "ut...exclamet in vobis: fiat lux"; 67,18: "appellemini dies Domini"; 67,19-21: "diem complens...mandatorum discit firmamentum", 68,8: "ut facti sabbatum domini...requiescat in Christi". Hiermee houdt verband het aan Gods beeld gelijkvormig worden (65,23 en 66), en het tempel Gods worden (66,2; vgl. 68,1: "reformans in se ecclesiam domini"), hetgeen geschiedt na het overwinnen van wereld en materie en het betuigen van het lichaam (65,26-28).

- [20] 69,10-70,7; vgl. 92,3-93,12 en 94,21-22.
- [21] 76,11-77,17, m.n. 76,17 en 23-26; 77,8-11; vgl. 96,9-21 en 99,10-19. Zie hieronder p. 43-46.
- [22] Inleiding: 69,3-77,17 (2 paginae langer dan het corpus van de preek: 77,17-81,16). Toepassingen: 77,17-78,2; primus mensis; 78,3-14: lunaris cursus; 78,14-27: decima; 79,1-11: agnus immaculatus anniculus; 79,11-14: expiatio domus; 79,14-28: liminaria et postes; 80,1-81,16: recapitulatie, waarin 80,5-8: lumbos praeingere; 80,8-9: mundare domum; 80,9-13: noctem pervigiare; 80,13-17: vicinum proximum advocare; 80,17-24: sanguis in postibus et liminaribus; 80,25-81,16: Pascha sine (vitio) azyimi.
- [23] 71,5-6; vgl. 72,23-24; 73,6-8,12 en 20-21; 75,16; 76,16-17 en 20-22; 77,7,13-14,18-19 en 22; 78,1,7-8, 15 en 22-23; 79,4-5 en 14-15; 94,8.
- [24] 71,6-12.
- [25] 69,11-12.
- [26] 73,6-7 en 12-13; 75,19 (= Tit. 3,9 en 2 Tim.2,23); 77,18-19 en 78,8-10; 79,11-12 (vgl. 71,19-20) en 22-23.
- [27] 76,11-15; zie ook n. 33; vgl. 71,5-7; 78,7-8. Zelfs Christus kan zich met de elementen verbinden (= geboorte, leven, dood): 75,16. Niettemin is het te begrijpen, dat auteurs die 78,8-10 van de totaliteit van Priscillianus' denken isoleren, komen tot de beschuldiging van het aannemen van de idee van absolute boosheid van de aardse materie. Vgl. echter 73,4-8 en hetgeen hieronder gezegd gaat worden over zijn anthropologie.
- [28] 76,11-26 en 9,19-25; vgl. 78,3-8.
- [29] 77,3-4 en 78,19-27; 70,4; 71,11-12; 78,4-7 en 96,9-12 (= Ef.6,12). Vgl. 8,13-15 en 18.
- [30] 70,10; 76,1; 77,24; 78,26; vgl. 70,10 en 71,10; 78,5; 79,4-5 en 27; 81,4 en 7-8; 99,6-8 en 21. Vergelijk hieronder het schema op p. 44-45. Vanwege dit alles in 90,16 en 94,15-20: Jak.4,4.
- [31] De aangesproken God-Christus: zie hierboven p. 15.
- [32] Een emanatistische uitleg van 103,9-10 en 15-18 wordt hiermee ontkracht. Vgl. *Loofs* interpretatie hieronder p. 35-36.
- [33] 73,2; 20,6-11; 28,16-19; vgl. 71,19-21; 78,23-24 en can.24.
- [34] Osee 13,4 in 78,26-27; Job 10,8-12 in 21,14-20; vgl. Amos 5,8 in 24,14-17 en 64,1-3 (= Joël 2,23 en Job 5,10); Paulus: Ef.2,10 in 20,6 en 105,19-23; 1 Kor.8,6 in 7,5-7; 36,13-17 en can.25; 1 Kor.15,23 in 77, 20-21.
- [35] 83,18-20; vgl. 21,13 en 106,3-4.

- [36] 26,11-27,9 (tegenover diegenen die in de dieren goddelijke machten zien); 29,14;30,10 (= Ps. 103/104,4 en Hebr. 1,6-7); 61,7; 64,12-16 (God stelt de materiële en de morele orde vast); 78,7-8 en 26-27; 94,9-10; 103,8-9; can.1,9,24 en 25; ook het zegengebied: 103,20-104,1; 104,6-9 en 104,12-105,6. Dispositio in 105,5; vgl. "οἰκονομία/dispositio" bij *Irenaeus*, adv.haer.3,17,4; 16,6 en 24,1 (897,931A; 925B; 966A); bij de Valentiniënen, t.a.p. 1,6,1 en 9,2 (t.a.p. 504B en 541A).
- [37] 29,2-4; 62,7; 94,5 en can.9.
- [38] 76,11-15: "...intuentes in vobis omnia, quamvis dispensationem mundialium rerum alterutro naturae suae motu speciosa commendat operatio, tamen, quia totius creaturae sensum longe necesse est ad gloriam praecedat operator, scitote quia nihil in huiusmodi pro se deus aeguit..." Rom.1, 21 in 76,23-26; vgl. 78,24. "Bonorum natura" in 77,12 tgo. "omnes naturae nostrae contumelias" in 77,15-16.
- [39] Zie hieronder p. 70.
- [40] 83,18-20; 92,12; andere passages, waarin "pater" voorkomt, m.n. in tr. 11, moet men bezien in het licht van het christologisch epitheton; zie hierboven p. 13.
- [41] 7,5-7; 26,22-27; 29,24-30,10; 83,10-11.
- [42] 71,21 vgl. 93,13-14.
- [43] 25,14 en 71,7-8 (= Mt. 28,18 en Joh. 16,15). Voor Christus-schepper ook: 28,17-20 ("fecit deus" in 17 = "de ipso" in 19 = "Christus" in 20); 77,18-21 (vgl. 83,10-11) en 115,14-15 (= Kol.1,16) en can.8; vgl. de sept. ord.(PL 30,158A).
- [44] Voor de vroeg-christelijke terminologie: *A. Orban*, Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens, Graecitas christianorum 4, Nijmegen 1940, 165-236. Positieve waardering bij Priscillianus: 8,14; 10,10-11; 45,5-6; 47,5-6 en 23-24; 65,18; 71,10 en can.24; neutraal: 79,4; negatief: 13,8-9; 14,8-9; 16,5-6 en 13; 17,15; 30,14; 57,7-8 en 16-17; 58,15; 63,11-12 en 25-27; 64,24-25 en 26-27; 66,1-2; 72,25; 75,19; 76,1 en 12; 77,25; 78,2-3,19-20 en 26; 80,23; 81,3 en 14; 90,16-17; 96,10-12; 98,4; 102,3 en 16-17; can.3,5,15,70,88 en 89.
- [45] Positief: 10,6 en 10-11; 52,2; 54,19; 60,21; 63,1-3; 65,10 en 13; 66, 22-23; 97,22; neutraal: 13,13; 18,16; 77,3; negatief: 14,21-22; 18, 19-21 (3x); 22,20; 26,6; 60,6; 62,4; 63,24; 65,14 (terrigenis); 65,26-27; 69,9-12 (2x); 70,10 en 14; 71, 5-6,7 en 19-21; 73,5,8,10 en 21-22; 74,9; 75,15-16 en 17; 76,21-22; 78,22; 94,21; 96,16; 98,17 en 21; 102,8; 104,17-21 (2x); can.84. Limus: 18,19-21; 19,24 en 21,1.
- [46] Positief: 4,9; 5,22; 32,3; 45,6; 52,19; 53,23; 65,17; 93,20; can.1 en 24; neutraal: 14,9; negatief: 5,2-3; 12,22-23; 14,11-12; 22,18; 35,1; 45,15; 57,4-5 en 5-6; 63,14; 64,22; 65,17-18 en 28; 68,9; 73,21; 74, 23; 77,3-4; 77,19; 78,15-16; 79,22-23 en 27; 81,7-8 en 13; 83,1; 88, 9-10; 91,6-8; 92,16-17; 93,1-2 en 10; 94,14-15; 95,19-20; 96,27; 99,6, 12 en 21; 102,10.

- [47] Positief: 14,14; 45,5-6; 60,22; 61,7; 64,13-14; 65,5; 69,8-9; 71,9-10 en 24(?) ; neutraal: 65,24; negatief: 63,14; 65,26-27; 78,8; 88,9-10; 94,25; 97,5-6; 101,25-26; 104,22. Species (positief) in 69,11-12; (negatief) in 13,23 en 18,4 (i.v.m. demon) en 94,21.
- [48] Positief: 10,11; 13,13; 18,15; neutraal: 39,23; negatief: 22,20 en 78,7.
- [49] factura: 18,20; 63,20; 64,13-14; 65,15-16; 77,12 (altijd als goede schepping; vgl. 105,4); Facere (+ synoniemen): 20,8; 21,12 en 14-20; 28,17-18; 63,19 en 25-26 (64,1-3: qui advocat); 64,16; 65,2,3,8,10 en 20; 67,16; 73,2; 83,18-20; 93,13-14; 104,12-105,4; 106,3; can. 9. Figmentum in 20,6 en 105,20.
- [50] Positief: 10,11; 65,4 en 11; 60,21 en 104,14; neutraal: 65,14; negatief: 16,10-11; 63,25-27; 71,5-6; 75,16; 76,21-22; 78,6 en 7-8.
- [51] creatura: 74,25; 75,6; 76,13 en 21; creare: 78,26; formare: 71,20; plasmare: 15,9; disponere: 65,10-12; 66,5; 69,8; 75,9; 104,12; 105,1; operari: 104,6 en 16 en can. 8; creator: 77,20; operator: 76,14; auctor: 16,20 (= Juppiter!); 18,17 (= demon!); 72,4; 83,10-11; 103,20; parens: 92,12; plasma: 12,19; munus (in de betekenis van schepping): 92,12; dispositio: 63,22; 65,7; 76,16; 105,5; procuratio: 104,9.
- [52] Positief: 29,1-4; 62,7; 69,8-9 en 13; 70,3; 94,5 en can. 11 (quae non videntur); 63,19; negatief: 64,26; 76,21; 86,12; 94,5 en 22-23 en can. 11.
- [53] 65,15 en 27-28; 104,25-26.
- [54] negatief: 8,3 en 104,26 (informis materia); neutraal: 46,6; negatief: 18,4 (manifestatie van de demon).
- [55] opus (opera) mundi: positief in 65,16; negatief: 65,26-27; 76,1; 77,25; 78,26; 98,21; 99,6; 102,10; 104,14,22 en 26; 105,17-18.
- [56] Positief: 62,7; 65,15; 69,8-9; 71,9-10 en 22; 77,20; 73,2; 77,20; 93,14; 94,9-10; 103,8; 104,12 en 26; can. 8 en 9; negatief: 16,11-13; 25,14; 57,7; 59,22; 63,19; 64,12-13; 65,22-23; 69,11-12; 76,12; 79,16 (dotalibus?); 86,7; 87,12-13; 90,18-19; 93,15-16; 94,21; 97,29-98,1; 98,17; 99,23; 103,18 en 104,5 en 7-8.
- [57] Ongeveer 45 maal; ongeveer hetzelfde aantal keren positief.
- [58] Ongeveer 200 maal.
- [59] 7,5-7; 20,6 en 8; 21,14-20; 24,14-17; 26,11-27,9; 29,14-30,10; 36,13-17; 61,7; 83,10-11; 92,12 en 13-14; 94,9-10; can. 1,8,24 en 25.
- [60] 14,11-12; 16,11-13; 17,9-14; 23,1-2; 30,14; 57,4-5; 58,15; 69,9-10; 71,19-21; 75,19; 77,19; 87,3; 93,15-16; 96,26-27; 97,1; 97,28-98,17; 102,8; can. 89.
- [61] 57,16-17.
- [62] Algemeen: 3,10-11; 4,4 en 24,7-9. Nicolaieten in 7,23-8,12 en 23,4-7; zie hieronder p. 77-78.

- [63] 17,29-18,3; 28,14-16; 28,24-29,11 (een bisexuele god); 29,13-15; 63,9-14 en 17-23. De Ofieten 23,7-9 en 38,24-25. Andere Gnostieke systemen, zie hieronder p. 77-78.
- [64] 22-13-14; 39,8-10 en 63,25-27.
- [65] 14,5-17,28; 24,10-11 (context over de Gnostici, maar de passage betreft de aanbidding van een beeld) en 76,15-26. Misschien zijn in 63, 11-12 ook heidense cosmologieën bedoeld.
- [66] Zie hieronder p. 78.
- [67] Lev. 11,13 en 44; Deut.14,12 en Sap.11,16 in 7,26-8,4.
- [68] 8,7-8.
- [69] 8,8-14,4.
- [70] 8,9-14,4; vgl. 4,11-14 en 39,5-7. *Loofs* a.a. 12,2e al.
- [71] 12,19-23 en 13,24.
- [72] 18,3-21,20, zie hieronder p. 59, 65-66, 67-69.
- [73] 64,12-66,3: zie hierboven p. 32 en n. 10-15.
- [74] De entiteiten in 17,29-30; 19,3; 21,6 en 29,13-15. Is ook 78,23-24 tegen de Gnostici gericht? Het christologisch argument in 25,15-30,10.
- [75] 38,25-39,2.
- [76] Hun precare positie in 40,29-41,2 en 43,10. De vergankelijkheid in 23,1-3 en 63,27-64,1. De almacht van God in 63,1-3; vgl. 76,17 en 77, 2-6.
- [77] 15,2-17 en 28; 25,13-26,2.
- [78] 76,15-77,17. Dienstbaarheid van de schepping: 70,10; vgl. 71,19-21 (het offerdier ten nutte van de schepping: "formati saeculi").
- [79] *H. Loofs*, Recensie van CSEL 18, in ThLZ 15(1890)7-16; Priscillianus' cosmologie in 11-12.
- [80] Zie hieronder p. 81-82.
- [81] 64,14.
- [82] Parallel aan "decada saeculi" (78,15) en de "dominicae decadae mandata" (= de decaloog in 78,16). Voor Priscillianus' lezing "decima mense", zie noot van Schepes in CSEL 18,78.
- [83] Zie hierboven p. 5-7 en 17 en het Exodus-citaat in 29,36.
- [84] Vgl. ook 73,24-74,8, waarmee tevens *Loofs* ongestaafde bewering in tegenpraak is: "Auch die Soteriologie zeigt gnostische Färbung". De sleu-

tel voor de door hem blijkbaar niet begrepen passage ligt hier.

- [85] 78,14-15 = Deut.32,8: "constitutis terminis gentium secundum numeros angelorum". *J. Wijngaards*, Deuteronomium, De boeken van het Oude Testament, 2,3, Roermond 1971, 337-338.
- [86] Vgl. 81,7-12; vooral 12: "quod est angelus".
- [87] 79,9-11; het "getal van de mens" ook in 89,2-3 én (2 Tess.2,3: "homo peccati" en "filius perditionis") in 89,3 en can. 2. Voor Christus-angelus, zie hierboven p. 14 en n. 71.
- [88] 153,17-21. *Loofs* a.a.11. Voor de patriarchen, zie hieronder p.81-82.
- [89] *Loofs* a.a.12: "das m.E. unverständliche Priscillianicitat bei Orosius".
- [90] T.a.p. en wel: 65,3; 102,22; 77,7 en 63,7. Of *Loofs* de identificatie van de "rectores" van 78,7 (de referentie 77,7 moet een vergissing zijn) met de Manichaeïsche "Sol et Luna" van 63,5 juist is, moet nog gezien en vooral bewezen worden. Men zie 96,9-13, waar de betekenis veel breder is.
- [91] 65,2 en 67,12.
- [92] *A. Hilgenfeld*, Priscillianus und seine neuentdeckte Schriften, in: ZWTh 35(1892)1-85. *K. Künstle*, Antipriscilliana en *J.A. Davids* a.w. nemen zijn argumenten over.
- [93] *Hilgenfeld* a.a. 41 en 85.
- [94] a.a.56-57. *Hilgenfelds* behandeling van de canones 45-53 lijdt aan onduidelijkheid; vaak is slechts met de grootste moeite, soms zelfs helemaal niet te achterhalen wanneer hij *Parets* interpretatie veergeeft en wanneer hij in deze onuitgewerkte notities daarop critiek geeft.
- [95] a.a.57-59 en 47, 64 n.4; 66-67. Vgl. *H. Puech*, BALAC 188: vaak is men geneigd te menen, dat Priscillianus een van God onafhankelijke materie aanneemt. Noch *Hilgenfeld*, noch *Puech* zeggen, waarop zij deze bewering willen laten steunen.
- [96] 40,30-41,2; 22,13-23,4 en 39,8,13. *Babut* a.w.257 n.2 vindt het argument van *Hilgenfeld*; "trop manifestement sans valeur". Hij citeert het artikel verkeerd: p. 46-47 = 56-57.
- [97] 40,24-41,1.
- [98] *Hilgenfeld* a.a. 58. *Babut* a.w.258 n.2: 65,3-4 ("scitote omnia deum fecisse quae facta sunt") is een reminiscentie aan Joh.1,3, zoals in Orosius' Commoniterium (155,12-13). Hij merkt op, dat dit ad rem is bij Priscillianus, die de leer van een demiurg wil bestrijden. *Puech*, BALAC 191 ontkent dit.
De "creatio ex nihilo" in de christelijke oudheid: *H.F. Weiss*, Untersuchung zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums, TU 97, Berlin 1966,150-166. Het probleem bij Tertullianus, adv. Herm. CChr. 1,397-435: *P.W. van der Horst* en *J. Mansfeld*, An Alexan-

drian Platonist against Dualism, Alexander of Lycopolis' Treatise "Critique of the Doctrines of Manichaeus", transl. with an intr. and notes, Leiden 1974, 17-19.

- [99] Babut a.w. 260.
- [100] 10,11; 60,21-22; 63,27; 71,5-6 en 78,7. Voor "quae facta sunt" vgl. 29,2-4 = Rom. 1,20, en can. 9.
- [101] 76,20-22.
- [102] 16,10.
- [103] 75,16.
- [104] 65,14 "terrigenis principatibus" zijn niet, zoals *Hilgenfeld* a.a. 58 meent, onafhankelijk van God, uit de aarde geboren beesten, maar aardse machten; vgl. *Puech* BALAC 190, waar ook een algemene interpretatie van de "elementa"; 78,6, can.5 en 65,11.
- [105] *Hilgenfeld* a.a. 58.
- [106] 65,10; zie n.36 hierboven.
- [107] 65,11-18. De tekst van 65,13 is mogelijk corrupt. *Hilgenfeld* a.a. 58 stelt i.p.v. "aut datis" voor: "auctatis (aelementis)"; *Babut* a.w. 261 i.p.v. "aut datis ex cognatis aelementis": "aut datis aut cognatis aelementis"; *Puech* BALAC 190, n.2 i.p.v. "datis": "datus" (...spiritus van 66,14). Geen van deze oplossingen maakt echter de tekst beter verstaanbaar.
- [108] *Hilgenfeld* a.a. 59 en 66. *Babut* a.w. 260 wijst op 77,19-20: "omnium creator in totis est", waaraan is toe te voegen: 77,12 "ipse bonorum natura". De interpunctie van deze tekst is problematisch: tegenover *Hilgenfeld* a.a. 63 en *Babut* a.w. 260 stelt *Puech* BALAC 192 met Paret a.w. 130 op goede gronden voor: "ipse, bonorum natura, facturam... ingressus", zodat "bonorum natura" tegenover "idolorum formis" van 77,13 komt te staan.
- [109] *Hilgenfeld* a.a. 66. *Puech* BALAC 189 onderscheidt reëler in 104,8-22: organisatie, distinctie en animatie van de schepping na de creatio ex nihilo. Het citaat "unumquid vocans nomine suo" in 105,1 is eerder uit Ps. 147,4 en Jes.40,26 dan uit Jes. 43,1 zoals *Schepss* meent; daar gaat het immers over Israël!
- [110] *A.Ch. Puech*, Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien, in: BALAC 2(1912)81-95 en 161-213. Het artikel is een correctie op- en een uitwerking van een eerdere recensie van CSEL 18 in JdS (1891) 110-125, 242-265 en 306-319. Priscillianus en de ketterij: BALAC 189.
- [111] a.a. 190-191. *Puech* zegt, dat bij Priscillianus voorkomen: "des termes compromittants...d'une fréquence qui s'étonne", maar hij zegt niet waar.
- [112] a.a. 191-193. Voor de interpunctie, zie n.108 hierboven.

- [113] a.a. 193-196; JdS 122. Het woord "muscipula" komt ook voor in de sing. cler. (PL 30,915B = 1 Tim.6,9; de Vulgaat heeft "in laqueum diaboli"); serm. de cent. (PLS 1,63,44-45) heeft "captivitas enim de corpore prodit"; Vit. Hel. (ed. Antolín 126): "(Heliam) de carcere voluptatis exeat"; Ook *Augustinus*, enarr. in Ps. 141,18(PL 37,1843): "Posset dici et corpus nostrum carcer, non quia carcer est quod fecit deus, sed quia poenale et mortale. Dua enim consideranda sunt in nostrum corpore: figmentum dei et poena meriti...Ergo si caro tibi carcer est, non corpus est carcer tuus, sed corruptio corporis tui". Zie hieronder n.115.
- [114] a.a. 196-200. Steeds maar probeert men aan te tonen, dat de taal van het fragment die van Priscillianus is. De philologen zullen moeten beslissen. Men komt echter tot nu toe niet verder dan de constatering, dat in de 8 regels van 56 woorden in het totaal, waarvan 9 voorzetsels en voegwoorden en 3 persoonlijke voornaamwoorden, woorden voorkomen, die ook - allicht! - in de tractaten worden gebruikt.
- [115] a.a. 194: "elle (natura corporis van 73,3 is nog altijd subject van de zin) a éprouvé la race divine des hommes (en les emprisonnant) dans les souricières d'une domicile terrestre". Men merke echter op: 1) "hebetare" betekent niet, éprouver, op de proef stellen, maar afstoppen, verzwakken; 2) men stompt niet af d.m.v. een muizenval; "muscipulis" is dus geen metafoor (*Puech* 196), maar is gebruikt in de zin van: valstrik, list; 3) "en les emprisonnant" is een toevoeging van Puech aan de tekst, misschien naar analogie van 78,23-24. Men vertale dus: "zij (de menselijke lichamelijke natuur) heeft het goddelijk geslacht der mensen afgestompt door de valstrikken van het aardse bestaan/woongebied". Vgl. 65,17-18. Zie ook *Puech* BALAC 210 en 212-213.
- [116] Men bemerke in deze passage de nauwe binding in Priscillianus' systeem tussen cosmologie-anthropologie-soteriologie-ascese. Puech en alle andere auteurs, behalve *Brandt* en *Schatz* gaan hieraan voorbij.
- [117] Puech a.a. 189, n.a.v. 63,23-24 waar hij vindt dat de tekst bijna het tegendeel bewijst van wat Priscillianus wil, n.l. de onoverkomelijke zondigheid van de mens, door de libertinistische Gnostici als excuus gebruikt voor hun immoraliteit. De andere plaatsen waar Sap. 9,15 wordt geciteerd zijn 73,9-11 en 83,24-81,1.
- [118] Zie n.1 hierboven. Onder de moderne lexica b.v. *M. Adriani*, Priscillianesimo, in: Enciclopedia dei religioni 4(1972)1852-1853 en zelfs *U.D. del Val*, Priscillianistas/Priscilliano, in: Diccionario de Historia eclesiastica de España 3(1973),2028-2029 (op. p. 2029 2e col. deze merkwuurde beschuldiging: "Prisciliano restauró el sabelianismo - el alma es una emanación divina -" Het artikel van *R. Silva*, Priscillianistas t.a.p. 2027-2028 occupeert zich niet met Priscillianus' leer. Veel critischer is *C.A. Scott*, Priscillianism, in: Encyclopedia of Religions and Ethics, ed. by *J. Hastings* 10(1911) 336-338. Onnauwkeurig t.o.v. Priscillianus en het Priscillianisme is LThK; zie n. 595 hieronder. Ook *H.I. Marrou*, Van de vervolging van Diocletianus tot de dood van Gregorius de Grote, Geschiedenis van de Kerk in 10 delen 2, Hilversum-Antwerpen z.j. 82: "hij (Priscillianus) is de eerste ketter over wie de wereldlijke macht de doodstraf uitspreekt".
- [119] *O. Stegmüller*, Das manichäische Fundamentum in einem Sakramentar der

frühen Karolingerzeit, in: ZKTh 74(1952)450-463, waarin de Bauroner editie van het fragment, die overgenomen werd door PLS 2, 1484-1485.

- [120] a.a. 461. In een aparte studie ware het gewenst een overzicht te maken van de diametrale tegenstelling tussen de inhoud van het *Fragm.Prag.* en die van Priscillianus' tractaten. Stegmüller vervalt in de onredelijkheid van zovelen: als Priscillianus ketterijen veroordeelt, hoeft men hem niet te geloven.
- [121] a.a. 457; zie hierboven n.17 en hieronder p. 105-106.
- [122] a.a. 457 en 459. Priscillianus' afwijzing in: 17,19; 21,6 en 19,1-4. De paulinische interpretatie in 20,11-12 vermeldt Stegmüller niet. Saklas-passages in het *Fragm.Prag.*: PLS 2,1485,5-6 en 21-22, waar Saklas vlg. Stegmüller verchristelijkt is tot "Satanahel". Zie ook hieronder p. 82-83.
- [123] a.a. 455.
- [124] a.a. 454 en 461. Bij de behandeling van het laatste deel van de passus: "fecit deus verbo" (= lezing van Cod. O 83 Bibl.Metrop.Kap.Praag; de Bauroner ed. en PLS 2,1484,30 lezen "verbum") is Stegmüllers redenering: "verbo" is niet mogelijk, want vgl. *Conc. van Braga* (560/63) can. 3 (Denzinger-Schönmetzer 453) kan Priscillianus niet geleerd hebben, dat God door zijn Logos de wereld geschapen heeft! Hij vergeet dan - naast de afstand in tijd van bijna 2 eeuwen tussen Priscillianus en het Concilie - ook CSEL 18,71,21; 77,18-21; 83,10-11; 93,13-14 en can. 8.
- [125] Stegmüller a.a. 451 citeert 81,1-5; p. 460 citeert 67,24-68,1 n.a.v. PLS 2,1485,28-29: "Sex etate mundi. Prima etas mundi ab adam usque ad noe.S...(einde hs.). De parallel scheppingsdagen-wereldtijdperken is een frequent terugkerend thema in de vroeg-christelijke en middeleeuwse literatuur. Over de drie tijden: initium, medium et finem, waarop het Fundamentum insisteert en waarvan het *Fragm.Prag.* alleen "fine saeculi" heeft (PLS 2,1484,13), zie hieronder p. 86.
- [126] Het eschatologische motief in 81,6-7 en 10-11 en 13-16. Bovendien klinkt de onbelangrijkheid van "diebus septem" door in 81,4-5: "diebus saeculi nil debentes" en in 7-8: "nec mensura saeculi simus".
- [127] Zie hieronder bij n.737. Vraag en antwoord-vorm van *Fragm.Prag.* "entspricht der Gewohnheit Manis und der Priscillianisten und der Antipriscillianisten" (Stegmüller a.a. 450) is voor de laatste twee niet "belegt".
- [128] a.a. 451.
- [129] a.a. 452. De passages 73,23; 77,17-18 en 22; 78,1 gaan over de (allegorische) interpretatie van het O.T.-Pascha. 67,19-20 (in tr. 5!) over de (allegorische) interpretatie van de 1e scheppingsdag. Priscillianus' voorliefde voor de Maandag (Stegmüller a.a. 452) is een slag in de lucht. Of baseert hij dit op *Leo Magnus* ep.15,4 (volgens Stegmüller zelf onecht) en sermo (en niet ep. vlg. Stegmüller) 42,5? Maar daar gaat het over de Manichaeërs.
- [130] R. Lopez Candea, Prisciliano, su pensamiento y su problema historico,

Cuadernos de estudios galliegos, Anejo 16, Santiago de Compostella 1966, 129-144. Uitgangspunt en basis voor zijn thesis is de opvatting van de onzedelijkheid van het huwelijk, die hij Priscillianus verwijt. Maar tegen dit standpunt had Priscillianus nu juist bezwaar: 35,24-36,6.

- [131] *Lopez Canada* a.w. 137. Voor zijn argumenten tegen Babut voor de authenticiteit van het fragment, zie hieronder p. 69-70.
- [132] a.w. 132-133.
- [133] a.w. 137-138. Over de ascetische gebruiken ook in 145-148 en 153. Voor de interpretatie van dit materiaal uitvoerig in dl. 2, hst. 1.
- [134] Zie hieronder p. 69-70.
- [135] a.w. 151 en 157. De tractaten (*Lopez* a.w. 155) van *D. De Bruyne*, Rev. Ben. 24(1907)321-335 zijn Iers; zie hierboven n. 120 van Hst. I.
- [136] *Lopez Canada* a.w. 154. Over Priscillianus' kennis van de heresieën, zie hieronder p. 76-80.
- [137] a.w. 177-189 en 191.
- [138] *R. Lorenz*, Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, in: ZKG 76(1966)1-61; eveneens enkele notities in: Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen), in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Ein Handbuch, C I, Göttingen 1970, 50, waar belangrijk is de constatering: "Es scheint, dass Priscillian hinter einer kirchlichen Fassade eine zweite, heterodoxe Geheimlehre verbarg, sondern, dass er eine gnostische Lehre im Anschluss an Bibel und Kirche umgestaltet hat". De gnostische infecties bij *Lorenz* a.a. 20-22.
- [139] Toch a.a. 22: "einen abgewandelten Dualismus".
- [140] a.a. 22 en n.45. Dualisme, dat verenigbaar is met een christelijk "Schöpfungsglaube" is geen manichaeïsch dualisme!
- [141] *A.J.H.W. Brandt*, Priscillianus, in: NTT 25(1891)368-406; citaat 392-395.
- [142] *Vollmann* a.w. 23 merkt terecht op, dat Brandt vooral anthropologie en cosmologie onderzocht.
- [143] Brandt a.a. 395.
- [144] a.a. 391-392 en 396-397. Men kan toevoegen, dat op phasering bij Priscillianus wijzen 65,18 en 66,4: "denique"; 77,2 en 12: "primum" en "post"; 104,7: "posthaec"; 72,7-8: "etsi utraque (testamenta) unum sunt, tamen...ipsa institutione legis et tempore *divisa putantur*".
- [145] *S. Lilla*, Clement of Alexandria, A Study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford Theological Studies, Oxford 1971, 189-212; *A. Lieske*, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster i.w. 1938.
- [146] *J. Ochagavia* a.w. 119.

- [147] *J. Ménard* a.v. 201.
- [148] *G. Scheffczyk*, Die Idee der Einheit van Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung, in: TThQ 140 (1960)19-37.
- [149] De belangrijke plaats van Mozes in de phasering: 62,16-63,9, m.n. in 62,18 en 63,3; ook can. 26 en 64-65.
- [150] 65,3-4; 9-10 en 12-13 met 18-22; 104,8-9, 12-13 en 15.
- [151] *Brandt* a.a. 399: "Al heeft Priscillianus geen streng dogmatisch systeem vooraangesteld; al is zijne ascetische levenswijze geenszins voortgevloeid uit zijne methaphysica: hij heeft haar wel met eene wijsgerige beschouwing willen rechtvaardigen. Hij stond niet de praktijk eener theorie voor; maar had niettemin een theorie van zijne praktijk".
- [152] a.a. 395 verwijst naar 70,10; 76,1 en - waarom? - 77-78. Zie hierboven p.
- [153] De tegenstelling ook in: 4,4 en 19; 5,2-3; 10,6-14,4; 17,29-22,12; 24,6;26,2; 28,24-30,10; 31,24-28; 35,1-2; 35,26-36,1; 37,18-19; 39,8-16; 52,10; 54,25-26; 56,7-9; 57,3-17; 58,15; 59,4; 60,2-6; 63,6-66,6; 67,21-68,9; 70,10-71,10; 73,14-24; 75,16-78,3; 79,4-28; 80,24-25; 92,8-97,8; 97,23-98,12 (een anacoluut); 98,3-21; 98,24-100,5; 102,8-18; 104,14-17 en 105,17-18. Canones: inleiding: 110,4-6 en 16-18; can. 1-11: cosmo-logie; 15-18: Christus; 22-29: zonde; 30-45: heiliging; 50-69: kerk-orde; 79-80: Paulus; 82-90: eschatologie.
- [154] b.v. in 13,23-14,4: "species daemoniorum" tgo. "gratia domini Jesu Christi"; 15,2-14: "a corpore mortis huius" tgo. "per gratiam domini Jesu Christi"; 29,13-30,10: gnostieke entiteiten tgo. "nomen Jesu"; 79,4-5: "totius mundi numero" tgo. "innumerabilis Christi natura"; 99,12: "saeculi perfidia" tgo. "fides Christi".
- [155] Zie hierboven p. 37-38
- [156] Zie hieronder p.85
- [157] 71,7-8 en 76,13-14.
- [158] 78,9-10: de vrijheid van de mens tegenover de onvrijheid van de hemel-lichamen; 88,14-18.
- [159] Τα στοιχεία τοῦ κόσμου (Gal. 4,3 en Kol. 2,8 en 20) in 75,16 en can.5; Ef.1,21 in 30,1-2; Ef.6,12 in 13,6-9; 96,9-13 en 23-24 en can.83; Kol.2.15 in 16,21-16 (i.v.m. chirographum; zie hieronder p.81-82). Verder "principatus" nog in 63,26; 65,14 en 77,4 (vgl. de beschuldigingen van *Orosius* in 153,13-14 en 156,4; zie hieronder p.66-67) en c. 83; "potestates" in 63,27-28; 65,14; 66,20 (= Ef. 1,21?); 78,9 en can.83; "dominatio" vgl. 60,6; "rectores" in 22,20 (Sol et Luna) en 78,7; "militia" in 31,10 (Jos.5,14) en 77,3-4.
- [160] *P. Duham*, Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, II, Paris 1954,478-487. Niet altijd betrouwbaar!

- [161] Vervant aan deze betekenis is vaarschijnlijk ook 75,16: Christus bij de incarnatie: "in nullo se secundum mundi aelementa (= a nobis) discernens"; vgl. Hebr. 4,16. Water en vuur (Sir. 15,16) in 15,22-23. Voor de fysieke betekenis van "elementa", zie: W. Kranz, Kosmos, Archiv für Begriffsge-schichte, Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie, II, 1, Bonn, 1955, 103; Ambrosius, hexaem. 2,3 en 3,8-9 en 18-19 (CSEL 32,1,42,20-43,2; 63,20-66,17 en 71,16-72,25, m.n. 71,16-18).
- [162] CSEL 18, 65,13-15 en 78,9.
- [163] Vgl. Lactantius, epit. 23 (CSEL 19,1,2,695,24-25): "persuaserunt (dae-mones) hominibus inlecebris atque fallaciis diis, ut eosdem deos esse crederent". Voor de werkwijze van de demon t.a.p. 22(695,16-17); de opif. 1,7 (CSEL 27,2,1,6,6-10).
- [164] Zie voor de vitia ook hieronder p. 46, 48, 49-50, 54, 56, 58, 71, 73, 100.
- [165] Brandt a.a. 393.
- [166] Over de engelen bij Priscillianus in 18,13-16 (zie hieronder bij n.625); 30,12 en 19 (zie dl. II, hst. 2); 31,7-12 (Jos.5,13-14); 31,14-19 (Apoc. 19,10); 75,7 (Christus-angelus; zie hierboven p. 14); 81,12 (Apoc. 13, 18 en 21,17); 104,11-12 ("angelorum opus").
- [167] Zie hieronder p. De andere ascetische tractaten: *de sing cler.* PL 4, 921B; 922AB en C; 927A en C; 928B; 929A; 933A; 947A en B; *serm. de cent.* PLS 1, 54,17; 58,50-51; 59,10 en 50; 70,12-13 (agonista = duivel) en 29-30; 62,37-38; 64,13-14,25 en 28-30; 66,10,44-45 en 51; *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1526,18-19; 1532,16; 1533,46-48; 1535,20,24 en 47; 1536,5 en 20-45 (= Acta Johannis); 1538,32-33 en 1539,32 (civitatis rector?); Vit. Hel. (ed. Antolín 230,35-36): de demon onderworpen aan de macht van de bis-chop. Deze tractaten zeggen dus iets over de werking van de demon, maar niets over zijn oorsprong. *Collectario de div.sent.* PLS 2,1508 geeft een omschrijving.
- [168] Zie hierboven p. 33; 19,19-25 en 76,23-27 (Priscillianus' commentaar begint al in 76,15); vgl. 18,9-10 en can. 88 en 89.
- [169] 8,3,7-8 en 18; 10,5-7; 12,21; 13,16; 14,9-11 (Gods schepping is ver-keerd verstaan); 28,26-29,2; 29,7-11 (gevolgen); 18,28-19,20 (interpre-tatie van de Eva-Saklas-mythe; sleutel is 18,26-27: "prudentia carnis mors est").
- [170] 70,12-15; vgl. 73,5-7.
- [171] 87,18-88,1 tgo. 88,9-10; 98,12 en 99,1 en 21.
- [172] can. 2,3,4,6,22,23; vgl. can.25,26,79, 82 en 89.
- [173] 63,12-25.
- [174] 94,20-95,3: "ipsa natura nos docet quod haec sunt quae conversis ad fidem aut pugnant aut dominantur in nobis tribulatione formidinum seu adolatione felicitum, (ut)'quae destruximus instrumentes' (vgl. Gal. 2,18) ad ea quibus renuntiavimus revertamur".

- [175] 66,2-3 en 67,18-68,9.
- [176] 78,19-27 en alle daarna in tr. 6 volgende toepassingen; zie hierboven P. 33 en n. 22.
- [177] 99,5; vgl. 98,11-12: "vitiorum populus et populus et gens dei".
- [178] Verdere toespelingen op de orde, meestal tegenover de veroorzaakte wanorde, in: 8,5 en 18-19; 10,1 en 7-9; 19,20-21,6; 20,6-7 (= Ef.2,10); 52,18-21 (rol van de H. Geest); 57,6-7; 65,27-28; 71,20-21; 73,20-21; 81,5; 99, 1-2; can. 8,20,23; vgl. can. 25,84 en 90. Zie ook bij de behandeling van de "erfzonde" hieronder p. 72-73.
- [179] 94,16-20 (= 1 Joh. 2,16-17 en 2 Petr. 1,25); 75,21-76,5 en can. 65.
- [180] 66,8; vgl. 24,12.
- [181] 66,4-5. Oerbeeld: 66,4-67,7 en 77,1-78,3; voorbeeld: 74,1-6 (= Kor. 5,7); 97,14-15; 102,8; can. 64,66 en 84.
- [182] P. Duhem a.w. II, 393-501.
- [183] Vgl. het ascetisme van *Basilius de Grote* bij: P. *Humbertclaude*, La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée, Études de Théologie Historique, Paris 1932,323.
- [184] Zie hierboven p. 5-8; er wordt geen uitputtende bestudering gepretendeerd van deze nog te weinig onderzochte tractaten. Slechts wordt gewezen op in het oog springende overeenkomsten of verschillen met *Priscillianus'* geschriften.
- [185] A. *Blaise-H. Chirat*, Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens, Strasbourg-Paris 1955.
- [186] Zie n.166 van hst. I hierboven.
- [187] Natura in: 8,3; 52,10; 76,17; 97,13 (de demon); 10,14; 12,21; 27,28 (de dieren); 52,10; 55,8; 61,7; 70,18; 74,11; 77,12 ("ipse bonorum natura = God); 81,5; 82,6; 93,9; 98,21; 100,12-13 (= God); 79,5 (= Christus); 29,2 (= Gods woord); 60,22 (= het onweer); 64,19 (= demonische lering); 70,6 (= een zaak); 78,8 (= het getal); 73,7; 84,22 en 88,10 (= het kwaad).
- [188] 63,18; 64,14; 71,24; 78,24 en 104,22.
- [189] 65,14.
- [190] 57,3 en 94,25; 52,7-8; 90,17; vgl. 53,5-6: "humana natura= menselijke geaardheid, die eerder neigt tot luiheid dan tot inspanning; 101,26; vgl. can. 28 (= Ef.2,3?); 60,3-4 en 77,15 (ontleend aan *Hilarius*, de trin. 2,24: de menselijke ellende, die God-Christus bij de menswording op zich neemt; PL 10,66A-B).
- [191] 54,15-16.

- [192] 83,12-13 en can. 25 (= Rom. 11,24).
- [193] 97,5-6.
- [194] 100,19 en 21-22.
- [195] 100,12-13: "dispensatio" te verstaan als: Verlening, bedeling; zie hieronder p. 63 en n. 36.
- [196] 100,16-17; de nominatieven "redargutio" en "agnitio" vormen een probleem; *Paret* a.w. 162 vertaalt "agnitio" als ablatief!
- [197] 100,18-19; letterlijk "homo naturae suae locus factus, weer plaats geworden voor zijn eigen(lijke = goddelijke) natuur". Ook hier zoals bij n. 195 een aanwijzing voor de "afgeleide" goddelijke natuur van de mens; zie hieronder p. 62-63.
- [198] 100,19-20; zie hierboven p. 22.
- [199] 100,20-101,1; *Paret* t.a.p. verstaat "naturae suae" (100,22-23) ten onrechte als "seiner (immerhin eben menschlich schwachen) Natur", hetgeen niet correspondeert met "natura" in 100,12-13 en 18, door hemzelf vertaald als "seiner höhern Natur in sich"!
- [200] 74,8-12.
- [201] Ed. Antolín 124; *Mon. ProL.* (ed. Corssen 10,16) heeft: "divinam in carne Dei intelligere naturam".
- [202] Ed. Antolín 213. *Ep.Ps-Tit.* heeft "persona": minderwaardig individu (de vrouw die de asceet verleidt!) in: PLS 2,1529,2; vgl. de sing. cler. PL 4,946D.
- [203] 57,11; 57,7; 94,23-24; 95,16 en 104,2-3; in 100,8: "intellegentiae nostrae inbecillitas"; vgl. 69,11 en 94,20: "humani intellectus infirmitas", en 53,5-7 en 74,25; ook 57,11 (vgl. *serm. de cent.* PLS 1,62,14); 95,16 en 104,2-3 (het intellectuele moment: error); Gods woord moet zich er aan aanpassen; 94,6; de reden: 96,5-7. Vgl. *DTFC*, PLS 2,1501, 47-48 en 56; *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1534,11; 1539,20-21; *Vit. Hel.* (ed. Antolín 220); *de sing. cler.* PL 4, 916A, 921B, 925B; 930D en 932D.
- [204] 4,12; 57,3; 92,16 en 60,1.
- [205] 60,2; 94,17; 96,8 en 90,17.
- [206] 100,22; vgl. 101,8 (Jacob als "electus homo").
- [207] 52,21 en 24; 54,14; 74,16 en 92,5. Vgl. *Vit. Hel.* (ed. Antolín 219, 237, 242 en 244); *de sing. cler.* PL 4920B; 923D; 936D-937A; 946D. Positief in: *DTFC* PLS 2,1507,27 en *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1526,43 (schoonheid).
- [208] 77,14.
- [209] 20,5-6 en 8-11; 65,19-20 en 73,4-5; vgl. in 18,20: de opvatting van

de Manichaeën. Vgl. *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1529,10 en 1533,7-8; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 213).

- [210] 87,15-88,1; 7,3; 65,17 en 22; 71,11-12 (= Ps. 48,13a: "homo cum esset in honore"). Maar 84,15 (= Jes. 40,6-8; 1 Petr. 1,24 en Jak. 1,10).
- [211] 29,17-18.
- [212] Adam in can. 16; als eerste mens ook in 32,25; 44,16 en 55,4. De Eva-Saklas-mythe en "Anthropos" hieronder p. 82-83.
- [213] 45,6; 76,15; vgl. p.72-73 en n.601. De idee verleiding, bedrog ook in: 20,2-3; 48,1 en 65,28. De demon als leugen, zie p. 74; de leugen-achtigheid van de mens in can. 16 (= Rom. 3,4 en Ps. 50,16).
- [214] 18,21; vgl. 71,11-12 (= Ps. 40,13).
- [215] can. 79; vgl. 89,2-3 (= 2 Tess. 2,3) ook: *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1525,50.
- [216] 45,15; 96,27; can. 4; vgl. 99,19-20: "vita et mors" uit Sir.15,18, moreel te verstaan; ook in: 15,22-23.
- [217] 62,9; vgl. 77,11.
- [218] can. 11; vgl. 38,14-15 (= Jer. 17,5) en 52,8.
- [219] 19,29-31.
- [220] can. 31 en 32. Verder "homo" peioratief in: *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1525,14 en 29-30, 1534,25-26; 1539,49; 1540,42; *serm.de cent.* Pls 1,61,5; de sing. cler. PL 4, 914B en C; 925B; 929A en C; 937A; 939C; 945C; *de sept.ord.eccl.* PL 30, 159A; 149D; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 218,220,222, 244). Neutraal: *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1528,44-45; 1529,2 en 36; 1530,39; 1531,22; 1532,47; 1533,1 en 6; 1534,22; 1539,5-6 en 1540,10; *Mon.Prol.* (ed. Corssen 8,19): *Apoc.Thom.* (ed. De Bruyne 272,5 en 9; 273,28,43 en 44); *de sing. cler.* PL 4, 914C; 917C; 918C; 944B; *de sept.ord.eccl.* PL 30,159B; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 204,205,211,217,223,224,225,232,233, 234,236,238,239,240,242,244 en 245).
- [221] 19,24-20,5; 20,25-26; 21,1-8; 67,9-11; 72,19-20; 73,4; 74,2-6; 81,1-2; 98,12-16; can. 26,31 en 32. Ook in *DTFC* PLS 2, 1507,17-23; *serm. de cent.* PLS 1,62,36-38; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 234 en 234-235).
- [222] 24,13; vgl. 75,7 (zie n.172 van hst. I hierboven) en 101,3. Vgl. *stat. eccl. ant.* (ed. Munier 76,14-15 en 17); *de sept.ord.eccl.* PL 30,158D.
- [223] 25,16 (= Apoc. 1,13); 37,4 (= Act. 7,55); 75,7 (zie n.173 van hst. I hierboven). In 105,14-15 is "filius hominis" de mens uit Ps. 8,5. Ook in de *sept.ord.eccl.* PL 30,161C en *Vit.Hel.* (ed. Antolín 241).
- [224] can. 17; vgl. can. 13.
- [225] 27,1 (= Num. 24,7 vgl. de LXX).
- [226] Zie hierboven p. 2, 4, 9, 11.

- [227] 19,20-20,1; 21,8; 72,20; 98,15-16; vgl. can. 31. Christus mens in: 74, 8-9; zijn komst onder de mensen: 54,2; 55,6 en de Baruch-tekst in 5,21; 38,3 en 55,6 (zie hierboven p. 3-4 en 7).
- [228] 17,24; 72,12 en 77,12. Vgl. *DTFC* PLS 2,1504,17-18; 1507,11-12, 14 en 18-19; *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1524,42 en 1537,27; *Mon.Prol.* (ed. Corssen 8,20 vgl. 10,3-4).
- [229] 79,6-7; de uitzuivering van lichaam en geest is hiervoor nodig: 77,11; 78,5 en 12; 79,4 en 8-9; voor de Paulinische "homo novus", zie hieronder p. 59-61. Voor het centrale thema van de eenheid: 75,9-10 en hieronder p. 107.
- [230] 51,18; 52,8; 64,15; 97,9; 101,2,7 en 23; 29,13; 49,5 en 77,16-17; vgl. can. 13 (= 1 Tim. 2,5) en can. 70 (= 1 Tim. 2,4). Voor een verdere uitwerking van "electus" als asceet, zie Dl. 2 Hst. I).
- [231] 75,21; 82,18; vgl. 70,16 en 80,9; zie hierboven p. 22-23.
- [232] 97,8-25 (m.n.23) en 75,21-76,2; in die zin is de Schrift als leidraad ook "de hele mens": 93,5, aangepast aan de mens: 88,9 vl. 48,18-19; 63,3-6 en 82,4. In 45,16-18 de ongelovige mens tegenover de Schrift. In tegenstelling hiermee staat de attitude van Esdras in 52,11.
Zelfs als Priscillianus eens vanuit "de natuur" wil redeneren, be-roept hij zich 5 regels later weer tweemaal op de Schrift: 57,7-9.
De ideale mens in *DTFC* PLS 2, 1507,34-38; vgl. *de sept. ord. eccl.* PL 30,259B en *Ep.Ps-Tit.* -PLS 2, 1537,2.
- [233] 77,23 en 81,7-8 en 11-12. In 89,2-3 daarentegen is "homo" de zondige mens.
- [234] 73,7-8; vgl. 98,20-21; zie hieronder p.61-64. In 9,7-8; 52,20; can. 40 en 71 komt "homo" voor in een vrijwel neutrale betekenis. Alleen can. 71 heeft een nuance: de superioriteit van Christus boven een "gewone" mens: dat is Priscillianus' eigen interpretatie van 2 Kor. 12,14!).
- [235] Joh. 1,14 in 5,23 en 74,12; 1 Joh. 2,22 in 7,20 en 21,22; 1 Joh. 4,2-3 in 31,2; 2 Joh. 7 in 31,5; 1 Tim. 1,15 in 7,18; Rom. 8,3 in can. 12 en 1 Tim. 3,16 in van 42.
- [236] 28,13; 32,4 (zijn lichamelijke afstamming); vgl. 75,2 (Mt. 26,41 "secundum carne infirme"); 39,13; 49,4; 60,4; 61,8; 62,18; 71,8; 72,3(2x); 73,13; 74,8 en 23; 75,3; 101,16; 102,6-7. Ook *Mon.Prol.* (ed. Corssen 5,18; 6,4; 6,19; 8,9; 9,19; 10,1 en 5; 10,16; *de sept.ord. eccl.* PL 30, 158D).
- [237] can. 13: "Christus *in carne* pro nobis mortuus" (Rom. 5,9 en 1 Tess. 5,10); en can. 16: "solus nesciens *in carne* peccatum (= Hebr. 4,15).
- [238] Vgl. 72,8-20 met 98,18-24. Verder heeft Priscillianus voorkeur voor de combinatie "caro et sanguis": 13,6-7 (Ef.6,12); 20,23 (Gal.1,16: men bemerkte de verdraaiing van de Galaten-verzen in de cento!); 84,23 en can. 82 (1 Kor. 15,50). In het licht van can. 42 moet 81,6 ("carna domini vivamus et sanguine") van de Eucharistie verstaan worden. Vgl. *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1523,39-40; 1533,29 2n 36; 1537,40; 1538,23; *stat.*

eccl. ant. can. 58 (ed. Munier 89); *de sept. ord. eccl.* PL 30, 153, 2-3; 155A, 156B en D; 161D; *Vit. Hel.* (ed. Antolín 205 (Eucharistie of verlossing?)).

- [239] Het aardse vlees in 29,4 (als kleed = Jud. 23); 60,12-13; 70,22-23 (2 Kor. 10,3); 71,7 (de beteugeling van vlees én geest; vgl. 59,6 = 1 Petr. 1,22) maar in 86,7; 87,12-13 en 96,3-4 en 23: de zuivere geest tegenover het vlees. Ook: *Ep. Ps-Tit.* PLS 2, 1526, 49-52 en 1531, 43-44; *de sing. cler.* PL 4, 920B. Opera carnis, consupiscentia carnis e.d. in: 16,17, 18,11-12 (2x) en 25 (2x); 29,1 en 8; 70,20-21; 77,5; 82,23; 94,16; 96,8 (het vlees onderworpen aan de vitia) en 23; 101,16; can. 4,12,28,29, 33 en 65, vrijwel alle Paulinische teksten of toespelingen daarop. Vgl. *Ep. Ps-Tit.* PLS 2, 1523,5 en 21; 1525,23-24; 1526,34-35,40-41 en 48; 1527,5-6,19 en 31; 1533,35; 1534,3-4,9,17 en 20; 1535, 29 en 41; 1536, 51; 1537,6 en 31; 1540,2,7,40,48-49 en 50; 1541,1 en 43-44; Mon-Procl. (ed. Corssen 7,11 en 9,13-14; *serm. de cent.* PLS 1,58,3-4, 39 en 44; 59,4 ("omnia mala per carnem") en 11; 60,16 en 34-36; 61,1 en 18; *de sept. ord. eccl.* PL 30, 158C; 159C en D; *de sing. cler.* PL 4,916D; 917A en B; 920B; 921A; 923C en D; 924A; 927C; 928A; 942A; 945C; *Vit. Hel.* (ed. Antolín 124, 125, 208, 223, 226(3x), 228, 234, 235, 239(4x), 242(2x) 245 en 246(2x)). "Caro et sanguis" (Gal.1,13) in: *Ep. Ps-Tit.* PLS 2, 1523,5; 1525,6 en 23; *serm. de cent.* PLS 1, 59,25-26 en 66,20 (vgl. CSEL 18,13,6-7; 20,23 en 84,23). Jes. 40,6 (CSEL 18,8412 en 90,10) ook in: *Ep. Ps-Tit.* PLS 2,1532,51-1533,1; *serm. de cent.* PLS 1,54,42-43; *de sept. ord. eccl.* PL 30,152B en *stat. eccl. ant.* (ed. Munier 77,29). "Nos carnales" in CSEL 18,19,22-23; 80,2; can. 7; "castificata caro" e.d. in: 65,27, can. 34 en 71,7; vgl. *Ep. Ps-Tit.* PLS 2, 1538,3 en 1529, 16. Can. 35; *de sing. cler.* PL 4,917C; 921D; 922A en *stat. eccl. ant.* (ed. Munier 77,30) over: te consumeren vlees, kunnen buiten beschouwing blijven.
- [240] 9,18; 17,14; 21,18(Job 10,8-12); 60,12; 73,22 (2 Kor.10,3); 72,9; 90,11 en 96,10; vgl. *Mon. Procl.* (ed. Corssen 5,6); *serm. de cent.* PLS 1,58,35.
- [241] 6,6 (Comma Johanneum); 21,18; 37,13 (Symbolum); 65,25 (voortplanting); 70,10 en 80,9 (inwoning). Ook: *Ep. PS-Tit.* PLS 2, 1536,20-21; 1537,50; 1539,5-6; *de sept. ord. eccl.* PL 30,150C en 161D; *stat. eccl. ant.* (ed. Munier 77,1 en 27).
- [242] 98,18-24; zie hieronder p. 56-61.
- [243] 3x voor Christus; 1x voor de Eucharistie (vgl. *serm. de cent.* PLS 1,63, 36-38); 5x voor de kerk als mystiek lichaam; 33x voor de mens; 1x voor "profetici forma praecepti...corporata" in 62,3-4.
- [244] 53,22-54,1; 59,22-60,7 (corpus in 54,1 en 59,24); vgl. *Ep. Ps-Tit.* PLS 2, 1533,29 en 36; *Mon. Procl.* (ed. Corssen 9,19-20 ("corpus domini in omnia per verbum divinae vocis animatum"); *de sept. ord. eccl.* PL 30, 155B (wie de communie uit handen van een bisschop stelt boven die van een priester, presumeert "dominum duo corpora habuisse: unum majus, unum minus"); *serm. de cent.* PLS 1,59,11 en 63,36; *Vit. Hel.* (ed. Antolín 2337).
- [245] can. 16.

- [246] CSEL 18, 83,11-12; can. 16 30,6; en 31,29; vgl. *de sept.ord.eccl.* PL 30, 161B en 162A.
- [247] 63,20; 65,21,23 en 24; 73,3-4; vgl. can. 84 én 21,14-20 (Job 10,8-12).
- [248] 5,1 (doop = redemptio corporis); 66,1-2 (Lichaam wordt tempel voor de Heer); 72,13 (parallel O.T.-N.T. en lichaam en geest).
- [249] De aanzet voor de verrijzenis in can. 30,82 en 90; vgl. 6,1 en 102,2-3.
- [250] 14,1-2; 15,3 en 67,17; vgl. 63,20; 73,9 en 83,24 (Sap. 9,15) en can. 30: *mortalia corpora* (Rom. 9,11); 9,22-23; 68,6-7; 85,12-13; 48,14; 57,9; 60,8; 61,12 en 71,19-20.
- [251] 63,21-22; vgl. 4,10-11 en "het broze vat" van 2 Kor. 4,7 in can. 31 en 32.
- [252] 58,6; 63,20; 83,23; 88,3; 102,1; vgl. 67,17. Ook 59,4: *ocallatio corporis*, is natuurlijk moreel te verstaan. Vgl. 84,8 (Rom. 7,23).
- [253] 59,6; 67,17; 72,13 en 16. Zie hieronder p. 104-110.
De houding van de ascetische tractaten tegenover het lichaam: *peioratief* in *DTFC* PLs 2, 1494,4 in een onduidelijke kontekst; *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1524,43-44; 1525,32-33; 1526,44; 1530,46; 1531,28-29; 1532,18 en 20 en 47; 1533,26-27; 1534,13-14; 1535; 37-38; 1536,8,20 en 49-50; 1539, 20 (een bijna ziekelijke afkeer van de lichamelijke in alle teksten); positiever in: 1530,30-31 en 34-35; 1537,29 en 30; 1541,24(?); *serm.de cent.* (gematigder dan *Ep.Ps-Tit.* t.a.v. angst voor het lichaam) PLS 1, 57,14; 58,45; 59,50; 60,2,9,15,18,22,32 en 46; 61,5 en 52-53; 62,6,9 en 14; 62,35-36; 63,20,40,44 en 45; 65,5; daartegenover: 58,18; 58,54; 60,50; 62,28-29; *de sing.cler.* PL 4, 920B; 923D, 925A (Sap. 9,15 dat ook in CSEL 18 63,23-24, 73,9-10 en 83,24-24 een rol speelt); 939A en C; *de sing.cler.* (nooit *peioratief*) PL 4, 151D, 158D en 161B en D; *Vit. Hel.* (ed. Antolin) 23-124, 207, 211, 219, 222, 223, 237, 239, 241, 242; *neutraal*: 210, 220 en 235; *positief*: 205, 233; *Mon.Prol.* (ed. Corssen 5,19; *neutraal*) en *stat.eccl.ant.* can. 36 (ed. Munier 86: *neutraal*).
- [254] Zie n.115 hierboven.
- [255] Dezelfde thematiek in 72,11-14; zie p. 49 ; Sap. 9,15 (73,9-11) ook in *de sing. cler.* PL 4, 925A.
- [256] Priscillianus' stellingname tegenover de virginiteit zal behandeld worden in Dl. 2, Hst. I. Hier zij reeds opgemerkt, dat er een genuanceerde verwantschap aanwijsbaar is met de verschillende ascetische tractaten tegen de achtergrond van de Thomas-litteratuur en de zeer vroege Syrische ascese.
- [257] F. Rüsche, Blut, Leben und Seele. Ihre Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinische Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers, 5. Ergänzungsband der "Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums" hrsg.v. Drerup, Grimme und Kirsch, Paderborn 1930; E. Wörner, Biblische Anthropologie. Vorlesungen aus dem Nachlas, hrsg.v. L. Prezinger, Stuttgart 1887.

- [258] Ongeveer 80x over de geest-ziel; ongeveer 90x over caro; ongeveer 150x over corpus.
- [259] 71,7; zie hierboven n.239.
- [260] 70,12-13; vgl. 79,4. Zie hieronder p. 61-64.
- [261] Voor de verbreiding en het voortleven van dit en dergelijke themata: E.R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern-München 1973⁸.
- [262] Dichotomie in 79,6-7. 72,4 en 16-17 i.v.m. 71,10-16 (ook 67,17-18?); trichotomie in 71, 1, 3 en 9-10 i.v.m. 70,9-71,7; 75,11 i.v.m. 76,4; 78,24-25 i.v.m. 78,11. Zie J. Orelli a.w. 5-7.
- [263] Zie hierboven p. 49.
- [264] 93,5: "omnis scriptura homo totus est".
- [265] Zie hierboven p. 32-33.
- [266] 70,18-19: "ita nos corpore anima et spiritu triformi praeceptorum observatione dstringat"; subject is "omnis scriptura" van 70,8. Het Paulinische "in spiritu mentis nostrae" (Ef. 4,23 in CSEL 18,20,3-4 duidt ook op de trichotomie.
- [267] Zie hieronder 5-7. Een quasi-trichotomie bij Priscillianus in: 87,15 (anima); 87,12-13 (caro) en 87,13 (spiritu): de psychologische elementen zijn niet op elkaar betrokken; in 87,11 bovendien nog "mens"!
- [268] 78,19-20: "qui in tribus potens (= corpore anima et spiritu van lijn 11) initium medietatem et consummationem mundi in se operantis evicerit".
- [269] E. de Bruyne 273,52-71.
- [270] PL 30, 159B; vgl. 153B: "puri mentibus, animabus candidi".
- [271] Caro in: PLS 1, 58,35,39,40,42,44 en 48; 59,11 en 26; 60,17; corpus: 58,45 en 51; 59,11,60,18; 61,52; 63,44-45; anima: 58,35; functies: 58,37,39,40 en 45; 59,11 en 26; 60,19; 61,53; 63,45 en 46.
- [272] PLS 1, 58,35-37; "prima caro (de) terrae limo possidet animam inspiratam a deo; nam est spiritus de caelo". Verder komt "anima" niet meer voor. "Spiritus" wel: 57,14; 60,9; 61,52-53 en 63,45-46 in de dichotomische combinatie "corpus-spiritus". In 53,38 "animus" in de betekenis van moed, en in 53,50 als subject van herinnering; verder enkele malen "corpus-mens" in: 60,2-3,16 en 44; en 63,40 (Rom. 7,23).
- [273] PLS 2, 1532,17-21 en 154J,14; PL 4, 920B, 923D-924A (= Sap. 9,15) en 939A.
- [274] Ed. Antolín 224: "spiritu et corpore sancta"; 226: "caro-spiritus"; 228: "caro adversus spiritum"; en het zeer opmerkelijke: "carnalis ani-

mus" (vgl. 234: "animales, spiritum non habentes"; 239: "nequaquam patimur cum bestiis benedici"; en 245: "animalis homo"); 239: "in carne" tgo. "in spiritu".

- [275] "Corpus" in PLS 2,1494,4 (onduidelijke kontekst); "spiritus" in 1501,24 en "mens" in 1496,48 en 1501,48.
- [276] 65,19-23; 71,19-21; 79,21; vgl. 104,9: "tu pater animarum". Alléén *Mon. ProL.* (ed. Corssen 9,19-20) heeft de animatie van het Lichaam van Christus door het woord. Zie n.244 hierboven. Vgl. *stat.eccl.ant.* (ed. Munier 77,1): "vera animae resumptione".
- [277] 65,12-13; 104,15-16,18 en 20. In 104,16 wordt de schepper aangeduid: "magnitudine operantis animata". Zie hierboven p. 33.
- [278] 21,20 (Job. 10,12); vandaar misschien zijn begrip van intellegentie in: 70,6-7: "sensus sibi intelligens"; 80,14-15: "intelligentes spiritu".
- [279] 104,11-12; 29,17; "spiritus daemoniorum" (Apoc. 16,13-14) in 13,11-12; 16,13 (Eccl. 6,9) en "spiritalis nequities in caelestibus" uit Ef. 6,12 in 13,9; 69,9 en 23-24; vgl. 65,13-15" niets heeft "spiritus propriae potestatis" uit eigen macht. Ook de tractaten gebruiken b.v. anima en spiritus (en mens) willekeurig dooreen. Spiritus voor de menselijke geest slechts eenmaal in DTFC, PLS 2, 1501,24. Verder in *Ps.Tit.* PLS 2, 1530, 46 en 48; 1532, 18 en 19; 1576,4-5 en 1541,24. *Serm. de Centes* PLS 1, zie n.262 en 279; *Vita Helvae* (ed. Antolín 124, 125, 127, 226, 234; 235, 242 (= Jes. 26,18 ook bij Priscill. CSEL 18,97,21-22)).
- [280] 54,19; 11,19; 24,23; 52,2 en 71,19-21: "hoc terrenum mortale deciduum" = het offerdier uit 71,17 en 19.
- [281] 47,10; 36,2; 59,18. Vgl. *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1533,15-19; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 125,127,229 en 230; 246 heeft n.a.v. 1 Tim. 2,15: "mulierem animam significari frequentius scripture testantur", waardoor de Tim.-tekst betekent: de ziel moet goede werken voortbrengen.
- [282] 11,8; 59,20; 105,11. Vgl. *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1525,2; 1526,26-30; 1527, 37; 1534,31 en 35; *de sept.ord.eccl.* PL 30, 161B; *de sing.cler.* PL 4, 914B; 916A; 923D; 925A; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 243: 2x).
- [283] 63,24; 83,24; 73,9 (Sap. 9,15); 4,16; 58,25; 67,8; 85,5; 90,17; vgl. 59,6; 71,7; 79,7 (1 Petr. 1,22); 87,15. Vgl. *de sept.ord.eccl.* PL 30, 161B; *Vit. Hel.* (ed. Antolín 126, 216, 223 en 246); zie n.281.
- [284] 5,5; vgl. *de sept.ord.eccl.* PL 30, 153B (en 159B); *Vit.Hel.* (ed. Antolín 231).
- [285] 70,12 en 74,9-10.
- [286] 35,9.
- [287] 59,17 en 86,5. "animus" ook in *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1528,44; 1531,20; 1533,3; 1534,8; *de sing. cler.* PL 4, 917C (3x) 919B en 928A; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 125,221,228,230(2x) en 231).

- [288] 93,1-2.
- [289] Zie hieronder p. 51-52; "spiritus dei" in 28,16, zie hieronder p. 116.
- [290] 32,7 en 15-16 en 33,4 (1 Kor. 14,32); 58,28 (1 Tess. 5,19-29); vgl. 55,2 (1 Kor. 7,40). Verband hiermee houdt ook het criterium voor de juiste Jezus-belijdenis: 31,1-2; 42,4-7; 51,27-29 (1 Joh. 4,2-3); 52,1-2 (1 Kor. 12,3); vgl. 13,11 (Apoc. 10,13) en 97,21-22 (Jes. 26,11). Over de profetie uitvoeriger in Dl. 2 Hst. II.
- [291] Zie hieronder p. 61-64.
- [292] Ef. 4,23 in 20,3-4; zie hierboven n.266; verder 2 Tim. 3,8 in 23,10 en Rom. 7,23 en 25 in 84,8-11 en 98,8-10. Petrinische "praecincti lumbos mentis vestri" (1 Petr. 1,13) is het latijnse equivalent voor "ἀναλωμένοι τὰς δυνάμεις τῆς διαβολῆς ὑμῶν."
- [293] 6,16; 75,17; 88,7; 97,6 en 104,1-2. In deze betekenis ook in *DTFC* PLS 2, 1496,48 en 1501,48; *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1527,8; *serm.de cent.* PLS 1,54, 33; 59,23-24; 60,2-3,6,16,19 en 44; 61,56; 62,8; 63,40 heeft de meeste voorkeur voor "mens", dat echter als synoniem naast "spiritus" gebruikt wordt.
- [294] 86,12; 87,5 en 11. Ook *Vit.Hel.* (ed. Antolín 227).
- [295] 100,6-7; 105,3-4; 112,7; can. 77; vgl. 58,21-22; 87,12 en 99,4. Object van het kennen: 64,20; 72,5; 94,14. Het ken-proces in: 73,1-3; 85,14; 86,10-11 en 101,4.
- [296] De "haeretici": 3,8; 5,7; 7,7-9; 8,6; 9,17 en 25; 10,24-11,1; 14,9 en 11; 16,28; 13,20,22,10-12,13 en 19-20; 23,2,5-6,10-16 en 17-18; 24,6-9 en 17; 28,14 en 24; 29,4-7; 31,21-22; 63,21; 64,12; 78,7; vgl. can. 89. Het juiste inzicht, zeer vaak ingeleid door "nos/nobis autem": 8,13 en 16; 9,16-17 en 26; 10,20; 12,20-22; 13,14-15 en 24; 15,13-14; 16,13; 17,7 en 26; 18,8; 19,18 en 21; 20,6 en 21; vgl. 24,11 en 12; 25,13 en 31,26; verder 27,16 (aan het adres van de ketters); 28,25; 29,11; 54,5; 65,3 en 76,14.
- [297] 70,1 en 94,10; vgl. 97,6.
- [298] 12,3-5; 13,14-15; 14,3-4; 31,31-32; 63,5-8; 90,3-4; 97,5; can. 21 en 81; vgl. 11,26 en 16,8.
- [299] 12,1 en 20-22; 28,6; 70,9; 72,5; 73,1 en 94,3-6. Zie verder Dl.2 Hst. II.
- [300] 29,2-4 (vgl. 94,5-6) en can. 9.
- [301] Zie hieronder p. 81-84.
- [302] 12,1; 67,11; 70,7-9; 72,3; 73,2-3; 75,3 en 18; 76,11 ("intuentes"); 77,25; 78,22; 80,1 en 14; 83,7 en 16 (de kennis en het gevolg daarvan); 85,11; 90,18; 92,15; 94,15; 97,7 (zelfkennis); 99,5 ("nullus ignoret"); 102,14-15; can. 23 en 31. Vgl. 10,10; 12,20-22; 19,20 (+ 22,6); 54,12 en 55,9. Deze affectieve kennis ook in *DTFC* PLS 2, 1501,32; 1502,2

(vgl. "inveniri" in 1502,12 in dezelfde betekenis als bij Priscillianus; zie hierboven p. 15) en 1502,39-42.

- [303] 69,6-9 en 11; 74,25; 90,3-4; 94,20; 97,5; can. 74. "Ignorantia" in: 9,24; en 85,6; 64,4 en 86,15; 67,15 en 80,11; 88,10 en 13; 103,15. De aanpassing in: 77,1; 88,12; 94,6 en 100,10. Het menselijk geweten sec in: 43,8-9; 46,21 en 54,5; vgl. 4,5.
- [304] "Cognoscere": 29,3-4; 31,31-32; 53,10-11; 72,10; 74,2; 97,19-20 (de ontwikkeling in het kennen); 87,14; 89,6; 92,12 en 15; 93,14; 94,12; 97,15; 101,5; 102,13; vgl. 18,30; 100,16 (verwant aan Gd's eigen zelfkernis). "Agnoscerere": 4,14; 66,20; 70,6; 77,20; 82,16; 95,15; 100,18; 105,19. Het juiste inzicht m.b.t. het kwaad: 10,6; 14,10; 75,21; 95,15; 99,23 en 100,3. "Agnitio": 17,23; 87,13; 99,4; en 105,3. In 103,7: de kennis van de Zoon t.o.v. de Vader. Kernis van het kwaad in: 97,12 en 100,17; vgl. 39,6. Zelfkernis in: 67,19 en 87,12; vgl. 100,15. In 9,15-19: de spanning tussen kennis en hancelen. "Cogitare" alleen in: 23,19-21 (2 Kor. 3,5).
- [305] 9,19; 18,12-13; 77,4; 96,23. Neutraal in 10,15 en 11,7-8. "Depraehendere" betekent eenmaal ontmaskeren (14,11); eenmaal inzien (76,1); "comprehendere" in 69,9: begrijpen.
- [306] 3,19; 9,28; 18,28; 38,4; 42,19; 56,25-26; van de haeretici: 11,1; 22,11 en 19-20; 28,14; 42,2; 51,25. In deze betekenis ook: "sententia" in 30,11; 41,23; 42,14 en 47,2.
- [307] 63,24; 70,10 en 83,25 (Sap. 9,15); 92,5(?); 94,23; 96,6; 100,7; (onduidelijk is 42,22); vgl. 18,25-26. "Opiniones" in: 92,7; 94,10; 96,5-6; 98,1.
- [308] 9,27; 54,2-3; 70,1 en 7; 97,6 en 24-25; 106,1; vgl. 18,26. "Sententia" in deze betekenis ook in: 57,14; 76,27; 104,4. Belemmeringen voor deze kennis: 29,1; 57,10; 58,7; 63,2 en can. 7.
- [309] 16,8 (divina sapientia) tgo. 14,9 (sapientia saecularis) en can. 89 (stultitia). In tegenstelling tot *DTFC* PLS 2, 1496,44-45 heeft "ratio" bij Priscillianus nooit de betekenis van denkvermogen: 4,1 (verantwoordeling?); 34,10 (stand van zaken?); 45,22 (Deut. 19,15 en Mt. 18,16); 52,22; 55,13; 76,17 (ordening); 101,22 (inhoud); vgl. *DTFC* PLS 2, 1491,27; *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1525,43-44; 1538,3 en 8; *Mon.Proz.* (ed. Corsen 5,16); *de sept.ord.eccl.* PL 30, 156D; *de sing. cler.* PL 4, 922D; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 128,204 (1 Petr. 3,15), 231 en 233.
- [310] 44,3 en 8; 45,18; 48,17 en 21; 53,5-6; 63,10; 14,12-13 (= verstand). Ingenia in 37,19 als ablativus is vreemd; de betekenis moet zijn: de twisten van de ketters komen uit naijver voort, niet uit scherpzinnigheid.
- [311] 46,16; 51,2 en 24 (Esdras); 53,22-23; 56,1-2; 58,3. In 92,4-5 en 93,20 de neutrale betekenis. In 105,14 is "omnipotens deus" de mens "indachtig".
- [312] 18,12 (Ef. 3,2-3) en can. 28; 29,8 (2 Petr. 2,10 en 3); 90,19 en 93,22-23. In 89,2-4 beschrijft Priscillianus de werking van de menselijke wil.

- [313] 48,15; 63,17; 65,28; 70,13-14; 94,17; 95,16; 96,20 en 99,17.
- [314] 54,27; 55,20; 96,5; 45,17; vgl. can. 28.
- [315] 6,4-5; 7,15; 77,6; 80,16 (Filipp. 2,13); 94,7; can. 28 (sancta voluntas); Gods wil in 64,16.
- [316] 95,22-24; 72,15-17 en 96,3-5 (Gal. 5,17).
- [317] 4,18; 9,25 (vgl. 15,11: "Studiis polluemur"); 18,11; 58,26; 89,4-5 tegenover het verlangen naar God in: 15,14 en 59,20. Neutrale betekenis in 27,16 en 41,18.
- [318] 3,7; 41,19 en 35,8. Zeer onduidelijk is 55,13; Babut 21 n.4 stelt voor "consistentem". Zonder wijziging: "Petrus (= Paulus!) sciens conscientiam" = misschien zeer goed op de hoogte?
- [319] 92,10-11.
- [320] 16,17; 63,20; 65,28; 70,10; 82,2 en 98,13 (Kol. 3,9 en Gal. 5,24); 94,16 (1 Joh. 2,16; 1 Petr. 1,25); 94,19; 96,3 (Gal. 5,17) en 24; 101,26.
- [321] 84,1; 92,10 en 93,11.
- [322] Deugden- en ondeugdencatalogen in: 20,25-21,11; 59,6-20; 81,1-3; 92,17-18 en 99,12-19.
- [323] *Hieronymus*, ep. 126 (PL 22, 1085-1087).
Augustinus, ep. 166,226 en 190 (PL 33, 720-733 en 857-866).
 retr. 1,1,3 (PL 32, 649).
H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie, Beiträge zur Forschung christlicher Theologie 44,3, Gütersloh 1950, 242-247.
- [324] 65,24: "traduce natura". Mogelijk heeft Priscillianus t.a.v. de voortkomst van de ziel gekozen voor het sinds Tertullianus in het Westen onder de christelijke auteurs verspreide traducianisme. *H. Karpp*, a.w. 62-63 en 66. De beschuldiging van *Hieronymus*, ep. 126,1 (PL 22, 1085) als zou de ziel "a propria dei substantia uit Stoici, Manichaeus et Hispana Priscilliani haeresis..." zijn, vindt in de tractaten en canones van Priscillianus geen grond. *H. Karpp* a.w. 16-17, 242.
- [325] Als men *Schepss'* correctuur niet aanneemt (deo= deus), is 66,3 onverstaanbaar: "requiem, quam in se deo promiserat"; vgl. 76,27.
- [326] Hiermee is gezegd, dat voor Priscillianus vanaf de schepping de mens verplicht is geweest tot ascese!
- [327] 20,8-11; 71,7; 72,11-12; vgl. alin. hierboven. Verder ook de passages waarin dico- en trichotomische formules voorkomen, én zijn eigen lezing van 1 Petr. 1,22 in: 59,6 "castificati corpore et spiritu".
- [328] 53,26-54,1; 55,6-7; 59,24-60,7; 77,13-17; 101,16-25; en 102,6-7; alle teksten te verstaan vanuit: 74,8-76,11, m.n. 74,12-75,12.

- [329] *DTFC* PLS 2, 1507,34; "spiritus" in 36 is waarschijnlijk de goddelijke geest. *Vit.Hel.* (ed. Antolín 233-234).
- [330] *Serm.de cent.* PLS 1, 58,35-36.
- [331] *Idem* 63,44-46 (vgl. CSEL 18,72,14 hierboven p. 50 besproken); 55,16-23 en 57,14 zeggen niet veel over de relatie lichaam-geest.
- [332] *Mon.Prol.* (ed. Corssen 9,19-20 en 10,1); *stat.eccl.ant.* (ed. Munier 76, 15-16).
- [333] *Apoc.Thom.* (ed. De Bruyne 273,52-71); *de sing.cler.* PL 4, 920B en 925A.
- [334] *De sept.ord.eccl.* PL 30, 159D.
- [335] *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1532,10-22.
- [336] *J. Jervell*, *Imago Dei*, Gen. 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefe, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments 76, N.F. 58, Göttingen 1960; *H. Schenke*, Die Spekulation über Gen. 1,26f bei Gnostikern, Juden und Christen, in: Der Gott "Mensch" in der Gnosis, Ein Religionsgeschichtliche Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962, 120-143; *P. Schwanz*, *Imago Dei* als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Halle 1970. Deze laatste studie geeft een immense verzameling teksten (en een grote bibliographie over het thema in 234-248) en de geschiedenis van de oudste theologische interpretaties. Zie ook *J. Orella* a.a. 33-39.
- [337] 65,19-23: " 'hominem ad imaginem et similitudinem suam deus fecit' (Gen. 1,21) acceptoque limo homine praeposito in eo sabbatum idest requiem suam poneret, ubi imaginem suam et similitudinem corporasset".
- [338] *E. Schlink*, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München 1936, 183 en *H. Karpp* a.w. 27 wijzen op een andere traditie, waarin "imago" en "similitudo" een afzonderlijke toepassing vinden.
- [339] 31,21-28. *J. Jervell* a.w. 173-197.
- [340] Mogelijk een reminiscentie aan Joh. 17,22-24; vgl. *J. Jervell* a.w. 195.
- [341] 79,28 en 83,20; vgl. 83,11-12.
- [342] *J. Jervell* a.w. 192, n.79.
- [343] 66,1 en 98,24; vgl. hierboven n.19.
- [344] 7,3 en 18,19; vgl. 9,19-25 en 76,23-26 (Rom. 1,21-26). *J. Jervell* a.w. 312-331. Antithese is de "similitudo idolicae infelicitatis", waarin men vervalt tot afgodencultus.
- [345] *P. Schwanz* a.w. 177.173.
- [346] Zie hierboven p. 53-54.

- [347] Zie hieronder p. 58.
- [348] "Perfectio boni gloria" is naar *Schepss*' voorstel te lezen als: "perfecti boni gloria" naar analogie van 95,23. "Perfectio" heeft geen enkele zin.
- [349] Zie hieronder p. 49.
- [350] Can. 31: "Quia novus homo interior sit, cuius caelestis imago sit, quippe ad imaginem dei formatus quique dei gratia et scientiae lumine . reformamur..." De hier voorgestelde interpretatie is naar analogie van het duidelijker: "deus...et dominus, cuius imago ac primogenitus Christus" in can. 1. Christus als "imago dei" ook in 36,26-27 (2 Kor. 4,4). Zijn spiegelbeeld is "bestia et imago eius" in 8,22 (Apoc. 13,1-2).
- [351] PLS 1,55,24-26.
- [352] Ed. De Bruyne 273,60-64.
- [353] PL 4, 944A.
- [354] Ed. Antolín 239. Het woord "imago" komt verder voor in *Ep.Ps-Tit*. PLS 2, 1531,9-11: waarom "sub imago sanctitatis" een priester door een vrouw laten assisteren bij liturgische functies?; *serm.de cent*. PLS 1, 65,32-44: vis van Tobit als "imago" van Christus; *Vit.Hel*. (ed. Antolín 221) nog driemaal in de betekenis van symbool.
- [355] *DTFC*, PLS 2, 1493,43-46; 1502,43-46 en 1606,18-20, waar Kol. 1,15 wordt geciteerd, en 1500,51-52.
- [356] T.a.p. 1502,43-1503,24 en 1506,30-38; zie hierboven p. 18-19.
- [357] T.a.p. 1506,31-32: "ipse quoque faciem suam (= Christus), quae est imago patris, ostendit" terwijl juist de Vader zijn gelaat niet toont: 1505,30-1506,30. Men bemerkte: de Vader kan zijn gelaat niet tonen; Mozes toont zijn gelaat niet ("velata ad populum facie": 1606,28-29; vgl. 1507,6-8), Christus wel!
- [358] T.a.p. 1507,5-34. De etappes in de niet geheel heldere passus zijn: 5-8: de "patres" hadden slechts een partiële kennis; 8-11: de profeten tenderen naar de éne mens (met een in het verband mis-plaatste verwijzing naar het "corpus Christi"); 11-17; doel is alleen voor de éne God volmaakt te zijn, beantwoordend aan zijn scheppingsideaal; 17-20: de oude mens overwinnend, de nieuwe wordend; 20-23: beroep op Sap. 10,1 en 1 Kor. 45; 24-28: herstel van de oorspronkelijke Adam (= het herstel van het (ene) werk van de Zoon en de Vader (vgl. deze volgorde ook in *Ep.Ps-Tit*. PLS 2, 1528,22-24); 28-34: fundering van de eenheid in het werk van beiden bij de schepping van de mens.
- [359] Voor *Irenaeus van Lyon*, zie: *J. Nielsen*, Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons, An Examination of the Function of the Adam-Christ Typology in the Adversus Haereses of Irenaeus against the Background of the Gnosticism of his Time, van Gorcum's Theologische Bibliotheek 40, Assen 1968,61. Vlg. *J. Gross*, Entstehungsgeschichte I, 116-117 is het

thema ook bij *Tertullianus* nog niet tot een systeem uitgewerkt. Bij *Ambrosius*, hexaem. 3,32; 5,41; 6,40-46 (CSEL 32,1,80,18-19; 173,7; 234,14 en 231 slechts summiere vermelding. Voor *Augustinus*, zie: *W. Geerlings*, Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus im Theologie Augustins, in: ZKTh 93(1971)53-54. Voor de vroegste patristiek: P. *Schwanz*: 87-116; 116-143; 143-169.

- [360] *G. Quispel*, The Discussion of Judaic Christianity, in: Vig.Chr. 22 (1968)89; idem, Sinn und Gestalt, Studies in Mysticism and Religion, Jerusalem 1967, 191-195 en vooral A. *David*s, a.w. 45.
- [361] *J. Gross* a.w. 1, 224-225: "Adams Urzustand und Fall..als Ausgangspunkt für schrankenlose Allegorese benützt. A. *Vögtle*, Der Adam-Christus-typologie und "der Menschensohn", in: TTZ 60(1951)309-328; *G. Armstrong*, Die Gnosis in der alten Kirche, Die drei Kirchenväter, Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, Tübingen 1962, 73-79 (*Irenaeus*) 115 (*Tertullianus*); *J. Nielsen* a.w. 6,56-61,61-66 en 68,94. Voor de raakvlakken met het Gnosticisme: *G. Quispel*, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, in: Eranos Jahrbücher 22(1953)? Zürich 1954, 234; *H. Schenke*, Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973, 220-221.
- [362] Zie *W. Ullmann*, Gottesvorstellung der Gnosis als Herausforderung an Theologie und Verkündigung, in: Gnosis und Neues Testament, Gütersloh, 1973,391.
- [363] Van v.14 ontbreekt "stultitia enim est illi"; van v.15: "qua spiritualiter examinatur". Vooral *Vit.Hel.* (b.v. ed. Antolín 228,234,239 en 245) speculeert op de tegenstelling "animalis-spirit(u)alis".
- [364] *Priscillianus* heeft "qui carnis sunt" en "qui vero spiritus" voor: "οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες" en "οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα."
- [365] *Priscillianus* heeft: "imaginem eius qui de limo est" voor: "τὴν εἰκόνα τοῦ κόσμου", en: "imaginem eius qui est de caelo" voor: "τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου" (Vulgaat: imaginem terreni; imaginem caelestis); vgl. 72,17-20 en 98,14-15.
- [366] *Priscillianus* heeft de pronomina en verba in de 1e pers. plur. en als slot van v.24: "in sanctitate et iustitia et veritate" i.p.v.: "ἐν δικαιοσύνῃ καὶ οἰότητι τῆς ἀληθείας."
- [367] *Priscillianus* contraheert Rom. 6,16-18 en perst het in het schema van de tegenstelling.
- [368] Vgl. n.365. Ook hier: "χοῖκός (ἄνθρωπος)" en: "ἐξ ὀρανίου" (met Vulg. Vulg.): de caelo, caelestis. Alle genoemde afwijkingen hebben hoegenaamd geen invloed op de betekenis van de Schriftcitaten.
- [369] Zie hieronder p.74, 82-83.
- [370] *H. Schenke* a.a. in Gnosis u. N.T. 220.
- [371] *Priscillianus* vermeldt Adam verder - los van elke typologie - slechts in: 32,25, 44,16(Jud. 14-15) en 55,4 (toevoeging aan de genealogie van

Tob. 4,13). Vgl. b.v. *Irenaeus* 65x vgl. *R. Reynders*, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de Saint Irénée*, 2 vol. Louvain 1954.

- [372] 72,17-20 en 98,14-16, waarover reeds hierboven p. 57 werd gesproken. Priscillianus' gebruik van "limus" wordt verklaard in 65,20 (in de parafraze op Gen. 2,7). Zie p. 67 hieronder. "Terrenus" is een graag gebruikte term om 's mensen labiele positie aan te geven: 60,6; 62,4; 63,24; 65,26; 69,9 en 11-12; 70, 10 en 14; 71,5-7 (3x) en 20; 73,8,10 en 23; 74,9; 75,15 en 17; 76,22; 83,25 en 98,17; over de zeer belangrijke passus 98,21 meer op p.
- [373] 67,9-11; 73,4; 74,4-8; (76,6-7); 81,1; (97,23-98,1); 98,12-15.
- [374] 72,19-20 en 98,14-16.
- [375] 110,4. De kwestie kan hier niet opgelost worden. *Parata* mening als zouden de haeretici Manichaeën zijn, is algemeen verworpen. De teneur van de canones, om door een zekere dualiteit in het Paulinische systeem heen (b.v. can. 2,3,4 en 11) toch het feit van de goede Schepper (b.v. can. 1,8 en 9) en van een reële incarnatie en verlossing te poneren (b.v. can. 12-14), kan wijzen op een polemie met de gnostici. De moeilijkheid blijft, dat het niet meer uit te maken is, in hoeverre de correctie van *Peregrinus* gaat.
- [376] PLS 1, 56,51-57,7 en 64,30-33; t.a.p. 64,14-30 (vgl. CSEL 18,84,1-6).
- [377] T.a.p. 55,24-28; 62,23-29. "Prima caro de terrae limo" in 58,35-36.
- [378] PL 4, 916C.
- [379] T.a.p. 924B. Misschien is de "infantia" van het eerste ouderpaar ook in *Vit.Hel.* (ed. Antolín 213) aanwezig: "virgines nostros condidit (dominus)...genitores". De band maagdelijkheid én het hervinden van de oorspronkelijke toestand van onschuld is in de ascetische traditie van ouds aanwezig.
- [380] PL 30, 159C. Dezelfde anti-feministische trek in *Vit.Hel.* (ed. Antolín 246).
- [381] T.a.p. 225 (uitgewerkt in details, zoals in de bloemige tegenstelling: "(Adam) spinas patitur - (Christus) flos et lilium") en 239 (toegepast op de asceet).
- [382] T.a.p. 212 (vanwege de overtreding of de beleving van de virginiteit). De "nieuwe mens" wordt vermeld in 234 in een reeks die het nieuwe dat de Schrift aanbrengt toont.
- [383] Hoezeer de Adam-Christus-asceet-parallel leefde in ascetische kringen bewijst *Sancti Asterii episcopi Aduensis epistula ad Renatum monachum* (ed. G. Morin, in: Rev. Bén. 47(1935)102): "in Adam ergo monarchum primitiae dedicatae sunt". Vgl. virginiteit in n.379.
- [385] Hierboven reeds geciteerd p. 23. Zie *Babut* a.w. 263 en 273, n.3.

- [386] Zie hieronder p. 32-33, 35-39, 43-45.
- [387] Zie hieronder p. 108-109.
- [388] Argument voor de eenheid, is hier Hebr. 2,11, dat Priscillianus stringenter maakt door "ἐξ ἑνὸς πάντες" (Vulg. "ex uno omnes") weer te geven als: "omnis ex uno" zodat men wel moet vertellen: zowel de heiligmaker als de geheiligde zijn (uit) één.
- [389] Hierboven p. 47, 49, 50, 57.
- [390] 70,12-13; 73,3-18 (zie hierboven n.372); 76,2-3; 78,25. Verder kan 67,17-18 verduidelijkend werken.
- [391] 81,5-6 ("naturam in vobis dei"); 83,18-20 ("estote tales quales..."); 93,16; 98,16. Ook 97,6-8 en 16-17 ("ea quae nobis sunt propria") en 23-23; 99,7-8 ("hoc quod dei et nostrum dicitur"); 100,12-13 en 18-23 ("naturae suae legibus metiens") kunnen verduidelijken.
- [392] 70,11; 73,11; 76,1; ook 67,17 en 79,7 elders dan in dit tractaat ("castigare; castificatio"); 78,20 en 21 ("e-vincere"); 93,13 ("conversus"); 93,15-16 ("segregans"); 98,17 ("despicere"); 76,1 ("destruere") en 97,28 ("compugnantes").
- [393] Zie hierboven p. 38 en hieronder 63.
- [394] Vgl. 101,10 en 17-18.
- [395] Vgl. 70,10; 72,10; 67,21-22 en hierboven p. 22-23.
- [396] Zie hieronder n.195.
- [397] B.v. Joh. 16,5 en 17,6-19.
- [398] Ef. 4,8-10.
- [399] B.v. Hom. in Luc. 8, geciteerd bij A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster a.w. 1938, 102.
- [400] 103,9-11.
- [401] 75,21: "deo in se cuncta demonstrante".
- [402] 93,13: "qui conversus ad fidem Christi".
- [403] 93,2-3 (verbinding met "imago!"): "divinae unde profectus est naturae".
- [404] 73,24: "consimilatus corporis dei".
- [405] 5,24 en 83,16: "viae heres" en "p3rennis vitae sequamur heredem".
- [406] 83,16 vgl. 79,5 en 8-9; 97,6-8.
- [407] Zie p. 61 : 79,5.

- [408] Zie p. 38 en n. 115; 73.8.
- [409] 70,13 en 78,25.
- [410] 93,13-15 i.v.m. 93,16: "ubi se divinum genus viderit"; 83,16 en 98,17.
- [411] 100,12-13: "dispensationem divinae in se intelligere naturae".
- [412] 76,2-3: "quod immaculatum in se deo tribui...inpassibile servari..."
- [413] 98,21: "divinae in se naturae et terrenae carnis possidens".
- [414] 18,19: "in se imaginem dei et similitudinem denegantes". "Divinum... genus" in 101,17-18 is het uitverkoren volk.
- [415] 67,17-18: "tenebra corruptibilis corporis castigata et *divini spiritus in vobis* luce composita appellemini 'dies domini' ".
- [416] Zie hierboven p. 61-62.
- [417] Zie hierboven n.372 voor "nativitas".
- [418] Vgl. 7,19; 26,22; 34,20; 78,3 en 16; 82,17.
- [419] 73,23.
- [420] *Cyprianus*, ad Demetr. 22, PL4, 580A; CSEL 3, 366,21-23.
- [421] *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1526,55 en 1536,30: afschuw voor de "natuurlijke" geboorte. *Serm.de cent.* PLS 1,54,6-7 en 62,31: reiniging van de "prima-nativitas"; en 63,32: "renatus". *Vit.Hel.* (ed. Antolín 208:) Jobs geboorte; *Mon.Prol.* (ed. Corssen 8,16:) Christus' geboorte in het vlees: "nativitas humana"; vgl. 10,5: "nativitas carnis" van Christus.
- [422] 4,14-5,5; 34,19-35,10; 44,5-10 en 51,8-52,3. Het thema in het Paardenlied vgl. *G. Quispel*, Gnosticism, in: *Vig.Chr.* 19 (1965) 70-71.
- [423] Can. 35-81.
- [424] Meer dan 70 maal komt "vita" of "vivere" voor.
- [425] Over dood of sterven spreekt hij 42 maal.
- [426] 4,12 en 17-18; 9,24; 18,28-30; 35,6, 13 en 26; 57,3-4; 63,1; 73,12-22; 85,7; 92,10 en 16; 93,11; 94,17; 95,5; 96,8-9; (54,21-22?). Neutraal: 19,2 (Eva mater omnium viventium); 43,11 (leven van Damasus); 54,21-22 (vaarzeggerij betreffende de levenden); 88,9 (menselijk leven) en 21 (van het leven beroven).
- [427] 37,16-17; 78,24; 85,12; 93,10; 101,5 en 102,12.
- [428] 3,3; 15,22 en 99,20 (*Sirach* 15,16); 99,7 (en 34,11?).
- [429] 21,19; 37,16-17; 65,12; 71,21; (75,8?); 83,10 en 104,15.
- [430] 5,3; 74,7 en 91,9.

- [431] 10,8; 15,25-26; 18,27; 30,8-10; 58,4-5; 38,20; 39,15; 44,10-11; 75,8; 81,6 en can. 78.
- [432] 14,8; 33,11-12; 35,27; 39,17; 40,2; 41,20-21; 43,10; 44,11; 55,23; 82,6; 93,10 en can. 61 en 78.
- [433] 5,24 en 83,16; 7,19; 82,2; 90,19; can. 54; (54,24); vgl. 60,6-7.
- [434] Ps. 21,16-17; Sirach 15,18(2x); Rom. 6,5-6; 10,12 en 19-23; 7,16,18 en 24(2x); 1 Kor. 3,22-23(2x); 2 Kor. 4,18; Apoc. 1,5 en 18; Mt. 22,31 en 26,38.
- [435] 50,20-22; 47,12-23; 77,14; 79,15 en 88,19; 4,14 = figuurlijk in de zin van mislukking.
- [436] 57,9-10; 61,11-12(2x); tgo. God als onsterfelijk: can. 1. 62,12; 64,26; 71,19-20; 75,20; 92,5; 97,28; vgl. 60,6-7: voor de vergankelijkheid.
- [437] can. 26, 84 en 19; 10,7; 20,24; 75,20 (de functie van de zonde: Rom. 6, 19-23); 76,9; vgl. 74,6-7.
- [438] 11,10-11; 14,2 en 15,3; 15,22 en 99,20; 18,27; 30,8 en 58,4; 74,14-15.
- [439] 20,15 en 25; 73,16; 60,6-7; 74,14 en 26; 71,12 en 16-19; 79,18; 92,13-14 en can. 34.
- [440] 60,6-7; 71,1-2 en 73,16.
- [441] 37,16-17; 73,16 en 24; 74,6-7; 77,8; 97,10-11 en 93,12; can. 30 en 89.
- [442] Zie hierboven p. 21-23.
- [443] 9,7-8,18 en 20; 34,18; 40,19; 41,23-24; 55,10-11; 59,7; 70,11-12; 76,12; 80,22; 87,13 en can. 67; vgl. 9,27-28: "habentes Christum in sensu demonstratorem".
- [444] Men denke allereerst aan de divinum-genus-passages; verder: 39,15-16; 49,16; 63,3-4; 68,9; 79,20-21; 94,7,13 en 24; 97,1-5 en 24-25; tr. 11 in zijn geheel. Rationeel onderzoek - vindt hij - blijft evenwel nodig: 100,5-7, hoewel de ratio niet het laatste is.
- [445] W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Beiträge zur historischen Theologie 7, Tübingen 1931, 103, n.l.: "So gewisz es richtig ist, dasz die Menschheit Christi erst seit den Tagen des hl. Bernard stärker betont wird, so falsch wäre es bei den altchristlichen Mystiken ganz streichen zu wollen".
- [446] Zie hierboven p. 2, 4. Vgl. 71,3: "factus pro nobis omnia" (1 Kor. 9, 22) en can. 41 = de apostel, maar door Priscillianus toegepast op Christus.
- [447] Zie hierboven p. 48,10; 70,16-17; 71,15-16; 72,2-3; 74,15-19 en 75,2-3. en hieronder n. 796.
- [448] 68,9.

- [449] 66,15-67,7.
- [450] 67,19 en 68,1; 87,12 (*agnitio nostri*) en 13-14; 97,5-8 en 23; 100,7 (*"introspicere sensu"*). *Schatz* a.w. 145 n.l.: *"agnitio sui"* is het inzicht in de stadia van de ascese.
- [451] 87,13-14: *"argutiam cordis in agnitionem veritatis"*.
- [452] 87,18-88,6; 88,23-89,5; 90,17-18 en 96,17-19.
- [453] 102,16-18.
- [454] 95,24-96,1.
- [455] 95,16; 99,10-20 (99,20-100,5: het middel daartegen!) 100,13-14.
- [456] 57,11; 58,7; 94,24; 95,16; 100,8 en 104,3.
- [457] 95,1-2.
- [458] 98,5.
- [459] 95,1-2 en 97,5-8.
- [460] 84,1-3.
- [461] 80,12.
- [462] 95,19.
- [463] 95,23.
- [464] 3,4; 32,15-17; 55,1; 88,16; 94,1; 97,9-10 (en 92,11?).
- [465] 28,17-19; 65,24-25. Andere ascetische tractaten en oordelen beslist ongunstiger over de man-vrouw-verhouding: *de sing.cler.* PL 4, 917B: *"causale est omne quod feminae est"*); *serm.de cent.* PLS 1 o.a. 65,17; *Mon.Prol.* (ed. Corssen 6,14-18; 8,1); *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1523,20-21; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 204: de bruid van de roman wil niet *"cum ereticis damnare foedera nuptiarum"* maar wel ten koste van alles zich verzetten tegen het haar van Christus afhoudende huwelijk).
- [466] 33,1-6; 81,11-16; soms ook in *serm.de cent.* PLS 1, 64,39-44.
- [467] Zie hieronder p. 98-99.
- [468] 28,15.
- [469] Vgl. 5,8.
- [470] Zie hierboven p. 56.
- [471] Zie hierboven p. 2-4.
- [472] 28,19-21. Verder komt bij Priscillianus deze gedachte slechts in can.

16 (vgl. can. 59) en bij andere ascetische auteurs niet voor. Vgl. Apocryphon Johannis (ed. W. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolensis 8502, Berlin 1955, 81): "Ich bin der Vater, die Mutter, der Sohn"; het tractaat "Dreigestaltige Protennoia" (NHC 13,35,1-50,21), zie: N.N., Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973,74; *Origenes*, Hom. in Gen. 1,15 (PG 12, 158C). *H. Rahner*, Das Menschbild des Origenes, in: *Eranos Jahrbuch* 1947, Bd. 15, Zürich 1948, 211-212. Verzet er tegen bij *Tertullianus*, adv. Valent. 11,2 (CChr. 2, 762).

- [473] 28,21-24, waarover meer in Dl. 2, Hst. I: De praxis van de asceten. Grondmotief is de eenheid in Christus. Vgl. Thomas-acten en -evangelie, waarin gepleit wordt voor het opheffen van het onderscheid man-vrouw, en de hiermee verband houdende praktijk van de syneisacten. Priscillianus is zeker geen enkratiet, voorzover uit zijn geschriften blijkt. Zijn houding tegenover het lichaam is niet onevenwichtiger dan die van Paulus: "corpus non fornicationi sed domino" (1 Kor. 6,13 in 102,1). Zie hierboven p. 23 en hieronder 110-112.
- [474] 28,24-30,11; vgl. ook voor gnostisch libertinisme: 18,17-20; 22,17-19 en 63,20-23.
- [475] Voor *Loofs*, *Hilgenfeld*, *Puech*, *J.A. Davids* en *Lopez Caneda*, zie hierboven n.79, 92, 95, 110 en 130; voor *Fernandez Caton* n.l.: *Z. García Villada*, Historia Eclesiástica de Espana, vol. 1,2, El christianismo durante la dominación romana, Madrid 1929; *A. d'Alès*, zie hierboven p.
- [476] 26,21 bij *Loofs* a.a. 11. Voor "rota genitura" zie hieronder p.
- [477] 15,12 en 44,5 bij *A. d'Alès* a.w. 91: "forma peccati" en "peccaminum" smaken naar Manichaeïsme.
- [478] A.a. 11-12.
- [479] *Loofs* verdere verwijzing "u. Õ" laat de lezer in het ongewisse. *Z. García Villada* a.w. 115 heeft waarschijnlijk ook deze passage op het oog, terwijl hij 70,20 citeert in n.3 (70,20 behandelt de betekenis van het O.T.); hij betreft "unde profectus est" ten onrechte bij "la tierra donde salio".
- [480] Zie hierboven p. 36-37.
- [481] *Loofs* geeft geen verwijzing, maar zal bedoelen: *Conc. v. Braga*, can. 12 (Denzinger-Schönmetzer 196533, 462).
- [482] *Loofs* 11-12 verwijst naar 83,19 vv.; 84,2-3 en 88,22 vv. ter relative-ring.
- [483] Zie hierboven p. 47-56.
- [484] 64,15 moet 65,15 zijn, want daar wordt gesproken over de wereld als werkterrein voor de ascetische christen. *Loofs*' ideeën hierover, zie p. 35-36.
- [485] Voor het *Orosius*-fragment, zie n. 128 van hst. 1 en n. 89 en 114 van hst. 2.

- [486] Zie hierboven p. 43-45.
- [487] Zie hierboven p. 32-35 en 36-37.
- [488] Voor de animatie-lagen, zie hierboven p.51.
- [489] 21,14-20.
- [490] 26,21: "destruens"; 26,22: "repatatione baptismatis"; 70,14: "destricta" 77,24 en 78,13: "vincatur"; 82,16-17; "reparata" en 101,26: "vincatur".
- [491] Zie p. 72-73.
- [492] Voor 78,15, zie hierboven p. 35; voor 104,8-9, zie p. 33; 88,11 door *Loofs* van een ? voorzien,
- [493] *Hilgenfeld* a.a. 59-60; zie hierboven p. 36-37.
- [494] a.a. 65, niet CSEL 18,73,29, maar 79,23. Priscillianus' tekst is niet minder onschuldig dan 1 Kor. 6,13, waar deze een paraphrase van is. Zie n.473 hierboven.
- [495] 81,12-16 is Lk. 20,34-36!
- [496] a.a. 49 en 67. Omdat zowel Priscillianus als de Manichaeën reserve tonen t.o.v. het bezit, hoeft men nog niet tot eenzelfde basis voor de argumentatie te concluderen.
- [497] *Babut* a.w. 261-263, die de door *Hilgenfeld* en *Künstle* geopperde bezwaren oplost; *Puech* a.a. BALAC 201-202 en 213 blijft evenals *García Villada* a.w. 116 vermoedens koesteren.
- [498] *Mansi* 3,1006.
- [499] *Puech* a.a. BALAC 202; *J. Davids* a.w. 165-166.
- [500] *G. Dumeige*, Synopsis scriptorum ecclesiae antiquae ab A.D. 60 ad A.D. 460, Uccle 1953 en *J. Davids* a.w. 165: Dictinius est filius Symposii, Symposius autem aequalis Priscilliani.
- [501] *J.A. Davids* a.w. 145-149; 165-169 en 171-177.
- [502] A.w. 136-145: analyse van de 3 stadia der ascese bij Priscillianus en de relatie met de ontwikkeling van het monachisme. *J. Fernandez Catón* a.w. 76 gaat uit van de veronderstelling, dat Priscillianus aansluit bij de driedeling van de Manichaeën.
- [503] *A. d'Ales* a.a. 137-139; a.w. 90.
- [504] a.a. 138.
- [505] Zie hierboven p. 6, 7 en 16; hieronder p. 115-120.
- [506] a.a. 139; a.w. 91-92; zie hieronder p.71.

- [507] Zie n.502 hierboven; *Lopez Caneda* 130-131: Priscillianus loochent het huwelijk ("bewezen" door externe argumenten), dús is zijn systeem dualistisch.
- [508] a.w. 133-137. Verzwarende factoren zijn de feiten, dat Priscillianus' ascese ("hoewel voor orthodoxe uitleg vatbaar"!); zich bevindt a) aan de rand van de christelijke gemeenschap en b) anti-hiërarchisch is. Encratische praktijken moeten dit bevestigen.
- [509] a.w. 138: Ese agonismo intenso que denotan los Tractatos de Prisciliano; maar wáár dan wel! Bedoelt de auteur tegenstrijdigheid van twee principes? dualisme? Zie n.512 hieronder.
- [510] a.w. 131, 5e al.; 133,3e al.; 137,3e al.
- [511] a.w. 138, 3e al. Men vraagt zich af, waar de logica ligt van deze 2e consequentie. *Menéndez y Pelayo's* bewering, dat het Manichaeïsme zich in het Westen vooral in de praktische gestalte presenteerde (4e al.) be-wijst *Lopez'* bewering over het Schrift-onderzoek als consequentie natuurlijk niet.
- [512] a.w. 143; Agonisme is: la mayor originalidad, sin embargo, de toda su doctrina esta, en el aspecto antropológico de su ideología.
- [513] *Vollmann* a.w. 142-175: Leo's informatie over het Manichaeïsche element in het Priscillianisme is niet betrouwbaar.
- [514] *Lopez Feirreiro*: de mens is volkomen onderworpen aan "podestates superiores". Dit werk uit 1840 was niet toegankelijk voor schrijver dezes. Het citaat bij *Lopez Caneda* a.w. 140 geeft geen enkele referentie. Over deze studie *Z. Garcia Villada* a.w. 91 en *Vollmann* a.w. 17, n.48. Wat de gewraakte idee van de vrijheid betreft: Priscillianus' voornaamste bedoeling was, de menselijke vrijheid te garanderen, zie p. 106-107. Dit reduceren tot een libertinistisch "puris omnia pura", zoals *Lopez Caneda* doet a.w. 141, is eerder smaad dan een bewijs.
- [515] a.w. 144. Men vraagt zich na dit alles af, wat de betekenis is van het exposé over de triniteit bij Priscillianus in deze paragraaf over de anthropologie a.w. 141-143.
- [516] a.w. 151-153.
- [517] a.w. 152; het beroep op het apologetisch karakter van Priscillianus' geschriften op p. 153, 2e al. gaat niet op; alleen tr. 1 t/m 3 zijn apologetisch en daaruit wordt door de schrijver niet geciteerd. Men wachte zich voor het signaleren van "gnosticisme" zodra men de woorden "ignorantia" of "sapientia" tegenkomt.
- [518] a.w. 153 3e al., waar zondermeer wordt aangenomen, dat Zaragoza (380) betrekking had op Priscillianus; dit was zelfs onmogelijk; hij was pas 381-382 bij een bepaalde groep asceten betrokken.
- [519] *J.L. Orella*, La penitencia en Prisciliano (340-385), in: *Hispania Sacra* 21(1968) 21-56. De geboortedatum is minder zeker dan de schrijver in de titel van zijn studie doet voorkomen. Maximus veroordeelde Pris-

cillianus in 384 niet op instigatie van Instantius (medestander van Priscillianus, in 384 veroordeeld op het Concilie van Bordeaux), maar Ithacius van Ossonoba. Ook de sterfdatum is niet zo zeker: 385 of 386; zie: J. Fontaine, Vérité et fiction dans la chronique de la Vita Martini, in: Saint Martin et son temps, Studia Anselmana 46, 195, n.16. Of Priscillianus voor zijn wijding "doctor y predicador seglar" was, is niet bekend. Nergens staat, dat Priscillianus' vijanden voor het verkrijgen van het rescript tegen de Manichaeën en de pseudo-bisschoppen zich tot Ambrosius wendden; men ging hiertoe naar de keizerlijke administratie in Milaan. Verder voorziet Orella zijn groot aantal, zeer goed gekozen citaten van verwijzingen naar de paginering van het ms. van Würzburg, hetgeen het hanteren er van ten eerste bemoeilijkt; men citeert volgens de editie van Schepss. De schrijver vertrekt vanuit een neutraal standpunt tegenover Priscillianus' orthodoxie, maar accepteert wel de authenticiteit van de tractaten, a.a. 21-22. Zijn bedoeeling is de functie te beschrijven van de "poenitentia" in de context van de christelijke oudheid, a.a. 22.

- [520] a.a. 5; zie hierboven p. 50-51.
- [521] a.a. 25-27; confrontatie met Origenes: p.30-31; de bewering, dat "spiritus"- "mens" 'de suyo' capabel is tot onbedorven geluk is in tegenstelling met het citaat bij Orella (X,132 = 97,5-6). Priscillianus zegt daar juist "ultra naturalis intelligentiae sensum". En met 83,12-13.
- [522] a.a. 12-13. Is het juist om "aqua et ignis" (15,22-23; bij Orella: I,17= Sirach 15,18 + 17) te interpreteren als doopwater en hel? Het blijkt niet uit de contextst.
- [523] a.a. 35-36: 1) Priscillianus maakt geen onderscheid tussen "similitudo" en "imago", zoals Origenes (e.a.); 2) vanaf de schepping - zondig of niet - is de mens beeld van God. De conclusie op p. 25, 5e al.
- [524] a.a. 27-29. Het lichaam is "imago corporis Christi", en de mens als totaliteit "imago et similitudo dei et Christi".
- [525] a.a. 21-35.
- [526] Zie hierboven p. 31-40.
- [527] Zie hierboven p. 42-47 en hieronder 99-100.
- [528] E. De Stoop, Essai sur la diffusion du Manichéisme, Université de Gand, Recueil des Travaux publ. par la Faculté de Philosophie et Lettres, Gand 1909,8; Fr. Cumont, La propagation du Manichéisme dans l'Empire Romain, in: RHLR 1 (1910)40-41; H.Ch. Puech, Das Begriff der Erlösung im Manichäismus, in: Eranos Jahrbuch 5 (1936), Zürich 1937, 189-19; J. Daniélou, Théologie du Judéo-christianisme, Paris 1957, 146-151; G. Blond, Encratisme, in: DSAM 4 (1960) 629-630; W.C. Till, Die gnostische Schriften, TU 60,35; G. Quispel, a.a., in: Vig. Chr. 22 (1968).89; W. Geerlings, a.a., in: ZKTh 93(1971)55. Priscillianus veroordeelt hen, die "(mundum) malum iudicant" (63,17-19); vgl. can. 1: "deus verax...deus saeculorum", en can. 8: "ex deo et in deo sint omnia". Zie ook hierboven p. 33-34.

- [529] Men kan ongeveer 100 plaatsen aanwijzen in de tractaten en de canones waar het kwaad of een interpretatie daarvan aan de orde is; over de zonde wordt nog frequenter gesproken.
- [530] can. 2 t/m 4.
- [531] can. 79 waarin Rom. 6,20 waarschijnlijk niet van de schepper maar van "machten" wordt verstaan, in de zin van can. 5,15,83 en 87. Dit sluit de consensus van de schepper tot deze onderwerping niet uit, hetgeen can. 70 bevestigt.
- [532] can. 11 en 89; vgl. 14,11-12. Over het verband zonde-kwaad, zie hieronder p. 71-73.
- [533] 99,23; vgl. 7,14: "ea quae praterae sint" (Filipp. 3,13).
- [534] 58,7-8.
- [535] 92,10.
- [536] 58,15.
- [537] 86,15.
- [538] 75,14-15; vgl. 75,2.
- [539] 47,3; 63,18; 83,14; 88,10; 89,1; 97,13 en 100,12; ook 47,2: "pessima".
- [540] 60,5-6.
- [541] 99,1-2.
- [542] 102,17.
- [543] 15,3; 20,24; 71,1-2; 75,20; 76,8-9; 97,1; 99,20; vgl. can. 26 en 30.
- [544] 68,8-9; vgl. 71,10: "mundi instituta".
- [545] 58,15; 63,26-27; 68,8-9; 70,10-11; 77,24; vooral: 78,20; ook wel 80,23 en 102,16-17.
- [546] 77,24.
- [547] 60,2; 77,24 en 83,13-14.
- [548] 60,3-4.
- [549] 70,10-11 en 77,24; vgl. 99,6.
- [550] 7,21; 8,6-9 ("euntes in praecipitium"); 18,9-10,13-16 en 17-18; 20,11-12; 29,10-11 en 64,11.
- [551] 88,9-10; vgl. 68,8-9; 77,3-4 en 101,26.
- [552] o.a. 15,13; 18,17-20; can. 6 en 23; ook 58,7-8 en 59,18; zie hieronder p. 86.

- [553] 15,15-16.
- [554] Zie hierboven p. 33,43; en 8,18; 9,15-16; 10,19-20; 12,21-23; 13,16; 18,29-30.
- [555] Zie hieronder p.99-100; en 7,21("antechristus" vgl. can. 8); 13,6-9 (als explicatie van de "fera"); 18,9-10; 30,1-2; 63,26-27; 77,3-4 ("militia principatum saeculi"); 78,5-7; 94,12-13; 96,9-13; vgl. can. 5,15 en 83; ook: 31,24-25 "deus saeculi".
- [556] Zie hierboven p. 43 ; en 18,4-16 en 63,13-23.
- [557] 8,6-21.
- [558] 8,19-21 en 98,22-23. In *Lorenz'* thesis, dat de grond van Priscillianus' theologie de metaphysische tegenstelling: Christus-diabolus en Christus-fera (13,15-17) is, moet men 'theologie' vervangen door ascese en niet te zwaar tillen aan 'metaphysisch'.
- [559] 9,15-16; 68,8-9; 73,14 en 20-22; 74,5; 77,8-11; 78,3,5-7,13,16 en 20-21; 79,26; 99,23; 101,26; 102,3,9 en 14; vgl. 79,22-23 en 27; 80,23.
- [560] 12,21-23; 70,10-11; 77,24; 78,13 en 20; 98,3-4 en 20-22; 99,19.
- [561] 76,15-17; 83,18-84,1; 87,18-88,1; 52,19-20. Vgl. 64,15-16 en 47,2 ("bona"); zie verder n.210 hierboven.
- [562] Zie hieronder p. 34 en n. 74; 35 ; 67 + n. 490; 77 en 87.
- [563] Vooral 94,16-97,5 en can. 25 t/m 37. In can. 25 is "de peccato veniat" niet van Paulus, maar van Priscillianus!
- [564] 71,9-10; 73,14 en 75,20; vgl. 78,20; 80,2; 100,12 en 13-14; can. 30: "corpus peccati".
- [565] Zie hierboven p. 69 ; *Orellla* a.a. 19-25, waar 15,12 is toe te voegen aan 44,3-5; 73,13-16; 74,8-12.
- [566] a.a. 139-140; a.w. 91. Zonder verdere explicatie vermoedt *d'Alès* achter "forma peccati" Manichaeïsme. Dit is alleen mogelijk als "forma" betekent: een absolute, aan het goede volkomen adequate macht, d.i. de zonde als manifestatie van het Rijk van de Duisternis in de mens. Voor zo'n interpretatie ontbreekt bij Priscillianus elke aanleiding.
- [567] 55,24 en 62,3; 6,1; 19,1 en 72,23.
- [568] a.a. 19, waar can. 28 terecht ter bevestiging wordt geciteerd.
- [569] 52,8: "natura hominum obligata saeculo"; 54,26-27: "dum oboedimus voluntatibus nostris"; 58,15: "qui adhuc indisciplinato mundi errore constringitur"; 60,16: "liberi a peccatis esse non possumus"; 70,13: "quae in nobis...vitiis destricta videntur"; 74,5: "corpus peccati"; 77,8-9: "occidi in nobis ea quae vitiorum natura"; 88,15: "peccati servitutem"; 92,10: "in cupiditate perditae vitae"; 94,1-3: Ps. 50

- (51)5; 101,25-26: "corruptelae causa...concupiscentiae carnalis causa; can. 65: "duas leges" (de paulinische leer van de twee wetten ook in 84, 7-11; 89,8-10; can. 28); can. 70: "concludens omnia sub peccato (incredulitatem: Rom. 11,3 +2); can. 82: "ventris et libidinis opera"; can. 84: "peccato mortui".
- [570] 83,12; 84,3-6; 87,18-88,6 (zie n.499); 88,23-89,2; 89,3-4; 95,4-5; 97, 12-14; 99,11 en 18; can. 47. Voor de kennis van de stadia in de verleiding bij de asceten, zie *G. Bardy*, Direction spirituelle en Orient, in: DSAM 3(1967)1033.
- [571] 84,1-3; 88,2-3; 89,2-3; 93,21-22 en 95,1-3.
- [572] 84,3; 88,5-6 en 89,4-5.
- [573] 88,10-14 en can. 45; vgl. *Ambrosius*, hexaem. 1,32 (CSEL 32,1,32,14-18).
- [574] 95,11-24, m.n. 17-19, bevestigd door Gal.3,17 in 96,3-5 en herhaald in 96,22-24. Over de rol van de demon daarin (96,9-21 en 25; 97,8-14) zie hieronder p.
- [575] Gen. 25,22 in 84,24-85,2; 98,2-100,3. Men bemerkte, dat Rebecca's baren een profetische functie krijgt: "divinae promissionis decreta parturiens" (98,2-3).
- [576] Mogelijk is de exegese aldus: "vinum compunctionis" tegenover "arcum... et iacula" is een voortzetting van de antithese in 98,3-99,22.
- [577] Echo's hiervan verneemt men in alle tractaten b.v. 98,3-4 in 58,13-15; 78,26; vgl. ook can. 34 en 89; 98,8-10 in 84,7-11; 98,8-10; vgl. can. 26,65,70 en 84; 98,10-11 in 19,24-25; 30,14-15; 73,16; 77,8-9; 83,13-17; 92,9-10; 96,8,12 en 22; vgl. can. 25 en 34; 98,12-14 zie hierboven p. 43-45 ; 98,14-16 zie hierboven p. 56-57; 98,17-18 zie hierboven p. 57 ; 98,19-24 in 20,23-25 (oblegata); 60,16 en 100,3-4; 88,15 en 16; vgl. can. 22; "terrena carnis": 74,9;75,15 en 17; 76,22; 98,17 en 21; Christus-Belial: 8,19-20; "tenebrae" zie n.552; 99,7-2 vgl. 60,6; 99,5-6 vgl. 11,13-14; 99,6-7 in 12,22; 31,24; 52,8; 79,27; 99,7-9 voor "alienum" zie hieronder p. 62 en 99,20-22; 99,10-11 zie n.570 en 61,7-12; 99,11-12 zie hierboven n. 154 ; 99,12-13 zie hierboven p. 53 en vgl. can. 37 en 62; 99,19 zie hierboven n.543; 99,20-22 zie hieronder p. 99-100.
- [578] Zie hierboven p.56-58; ook can. 22: "peccatum mortem afferat".
- [579] Rom. 6,5-6 en 10-13 in 74,1-8; 6,12 in 75,20; 6,19 en 23 in 76,6-10. Verder Rom. 6,2 in can. 84; 6,4 in 60,8; 73,19-20; 6,6 ook in 20,23-25 en 74,11; 6,21 in 10,7 en 97,1; 6,23 in 10,7. Rom. 8,6 in 18,26-27 (vgl. Apoc. in 25,24-25).
- [580] Zie hieronder p. 114.
- [581] 15,11-14; vgl. 24,13-24.
- [582] 46,22-47,3.
- [583] Zie hierboven p. 22, 37-38, 43-50, 54,58.

- [584] Can. 51; vgl. 46.18.
- [585] *Orellla* a.a. 41-45.
- [586] Vrijheid: 92,10-11; 100,13-14; 88,5; 63,12-25, m.n. 17; 20,21 en 24-25; 54,25-29; 65,26-29; 88,14-15; 97,9-10; vgl. 100,3-4. Straf: 62,12 en 66,6-7; 83,8-9; 85,15(?); 91,4; 96,19-21; 97,18-19; can. 85. Ook 22,15-16; 24,7-8; 25,25 en 91,2-3.
- [587] *Orellla* a.a. 19.
- [588] Zie hierboven p. 49.
- [589] 18,12 (Ef.2,2-3); 29,8 (vgl. 2 Petr. 2,10): "τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μισσητῶν πορευομένου" wordt bij Priscillianus: "post carnis voluntates euntes", betrokken op de aberraties van de Gnostici; zie hierboven p. 66. Vgl. 94,17 en 99,17 ("voluntas oculorum" uit 1 Joh. 2,16; "voluntas" ἐν "concupiscentia" voor "ἐπιθυμία" in de vertaling, die Priscillianus gebruikte, wijst op de identiteit van de begrippen); 96,19-21 en 63,17 (Jak. 4,1:) "in membris vestris"; hier: "de voluntatibus" = "ἐκ τῶν ἡδονῶν ὄντων". Voor hem is dit verschil zeker niet hoorbaar geweest; vandaar dat men 54,27; 55,20; 89,2 en 4; 90,17 (vgl. "oblectatio" in 17); 93,22 en 95,16 ook als begeerlijkheid kan verstaan. "Voluntas" kan ook de geordende wil betekenen: 95,24 of willekeur: 24,8 en 48,15. Een pleonasme: "concupiscentiae voluntate" in 65,28. "Voluntas" in 70,13 is niet duidelijk.
- [590] 16,17; 101,26; 63,20; 70,10. Grond voor de concupiscentia is waarschijnlijk Gal. 5,17 in 96,3; vgl. 98,12-14 (Gal. 5,24). Of concupiscentia in 83,1 deze algemene betekenis heeft, is niet zeker. In 94,15-20 vindt men een aanwijzing voor het feit, dat "caro" en "mundus" een morele betekenis hebben, die niet ver uiteenloopt. "Voluptas" in 63,13 en 85,15 is te verstaan als "passiones". "Cupiditas" in 84,1; 92,10 en 93,11 in de zin van "concupiscentia".
- [591] Zie hierboven p. 42 en 46.
- [592] *Loofs* a.a. 12
- [593] *Orellla* a.a. 41-42.
- [594] *Puech* a.a. BALAC 195, n.l. De idee over fatalisme bij Puech stamt misschien van *Conc. v. Braga* can. 9 (*Denzinger-Schörmetzer* 459). Men bemerkte dat bij Priscillianus de menselijke natuur niet "materieel" is; zie hierboven p. 51. *Puech* aarzelt can. 26 te gebruiken vanwege de revisie van *Peregrinus*. Ook *J.A. Davids* a.v. 117-118 en 164: de peccato originali... silentium est (in 18,31-20,3).
- [595] *J. Gross* a.v. 244-250: *Pacianus van Barcelona*, *Eutropius*' de sim.carn. pecc. en *Prudentius*. Alle westerse auteurs tot *Augustinus*: 217-255. Litteratuur over de erfzonde-traditie: 377-384. Ook *H. Rondet*, Le péché original dans la tradition, in: BLE 66(1965)241-271; 67(1966)115-148 en 68(1967)20-43 vermeldt Priscillianus niet. De opmerking van *J. Auler*, s.v. Erbsünde, in: LThK 3(1959)969-970 is niet geheel juist: de in can. 13 door het *Conc. van Braga* veroordeelde leer van 'de'

Priscillianisten over de schepping, zijnde niet het werk van God, maar van de gevallen engelen, kan men - zoals Auler wil - moeilijk zien als een schakel tussen middeleeuwse genade- en wereldopvatting en Luthers theologie over zonde en genade én datgene wat Trente op het oog had en de veroordelingen van Rosmini! De verwijzingen in de Registerband van LThK 257 s.v. Priscillian en Priscillianismus zijn incorrect; toegevoegd moeten worden I,1153; III,18 en 137; IX,794 onder Priscillian (te verwijderen: III,885; VI,793 en VII,118 en 1367). IV,1169 en IX aan Priscillianismus (te verwijderen V,554 en VII,312). Of *Augustinus* inderdaad "im Vollsinn des Wortes der Vater des Erbsünden-dogmas" is, en of hij door zijn overwinning op Pelagius "auch über Vernunft und Menschlichkeit" getriomfeerd heeft, zoals *J. Gross* a.w. 375 wil, kan hier buiten beschouwing blijven.

- [596] In 45,6-7; 65,28; 76,15 en 99,18. 48,1 komt niet in aanmerking.
- [597] *J. Gross* a.w. 219-222.
- [598] "Culpa" in 6,17;53,13; 92,11 (individuele schuld) wel "corpus peccati" van de oude mens in can. 32.
- [599] In de reeks verba: "ostendit (88,1)...expiauit (88,3)...docet (88,5)" is "expavit" waarschijnlijk te vertalen als: "bij Ps. 2,3 schrikt de psalmist met de 'gentes' en de 'populi' voor het gif van de afgunst.
- [600] Vgl. *serm. de cent.* PLS 1,54,6-7, dat met "delicto primae nativitatis purgati vivamus" (vgl. CSEL 18,26,22; 60,2; 65,25; 70,14; 75,15 en vooral 77,24; 78,13 en 83,13) het dichtst bij de erfzonde-conceptie staat. Zie ook PLS 1,62,25-26: "in illo veteri peccato"; 64,20-24: "mors-peccatum-gratia"; 57,1.
- [601] Zie hierboven p. , n.579 en CSEL 18,161,162; "Sapientia" in 7,26; 8,16-17; 10,9-21 (vgl. 71,4); 27,13-14; 106,3 en het driemaal herhaalde Sap. 9,15 in 63,23-25; 73,9-11 en 83,24-84,1. "Deceptus" in 65,28 en "deceptio" in 99,18-99 gaan over actuele zonden.
- [602] *Schepes* (CSEL 18,82 noot bij 1.13) en *A. Resch*, *Agrapha*, *Ausserkanonische Schriftfragmente*, TU 30,3-4, Leipzig 1906,204 hebben voor Priscillianus' eerste citaat: "quis enim vocat per se vocitum" geen referentie. De betekenis is misschien: als er geen zonde is, is er geen zonde. Vgl. Priscillianus' gevoel voor pleonasmen: 57,17-18 en 95,22-24 en n. 589 hierboven.
- [603] Als het onverklaarbare "unitis malitiae viis" in 102,17 gelezen mag worden als: "uniti malitiae viis fallimur" kan 102,16-17: "ab initio usque ad finem venientes in hunc mundum sicut uniti malitiae viis fallimur" vertaald worden: "komend in deze wereld, gaat het - daar wij ons allen bevinden op de wegen van het kwaad - van begin tot eind mis met ons". Deze tekst kan dan als een aanwijzing gezien worden voor deze zondigheid, temeer omdat in 17-18 de collectieve reparatio volgt: "fide et correctione salvamur".
- [604] Zie hierboven p. 32 voor tr. 5.
- [605] Over de zondeval van Eva, zie hieronder p. 82-83.

- [606] Zie hierboven p. 58 *DTFC* PLS 2,1491,49-50: de overwinning van de "potestates" en "mors" die dús domineerden; vgl. 1541,44-45; ook 1494,4: Christus accepteert de "mala corporis".
- [607] B.v. *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1527,19; 1538,33; 1539,26 (coinquinare); 1528,49 (labefactus); 1533,36-37 (contaminare); 1533,46-47 (sordare); *serm.de cent.* PLS 1,66,26-27 (= Apoc. 14,4); *de sing.cler.* PL 4,919A; 929C; 931A, 935B; 942B-943A; in 940D: "inquinari". Het "vlees" als oorzaak van de zonde: *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1535,29; 1540,7; 1541,36-37; *serm.de cent.* PLS 1,59,4-5 en 63,44-47; *de sing.cler.* PL 4,920B; 921A; 942B; *Vit.Hel.* (ed. Antolín 212; 213 en 246) en *de sing.cler.* 915B'C en 916C tonen interesse voor de zonde van het eerste ouderpaar; deze komt echter voort uit hun encratische instelling. Met een reeds eerder geconstateerde vrijheid (hierboven p. 6) stelt *Vit.Hel.* (242) t.a.v. het lichaam: "sufficit corpori malitia sua" (vgl. Mt. 6,34).
- [608] PLS 1, 64,13-14 en 64,30-31.
- [609] PLS 2,1539,20-21; PLS 1,66,12-13. Ook in deze tractaten ontbreken de termen "peccatum" en "peccare"; in *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1530,23: "malum"; in 1540,9-10: "facinus"; in 1527,7: "scelus", ook in 1529,40 en 1533, 12; in 1530,14: "delictum" (= altijd sexueel gedrag).
- [610] ed. Corssen 7,11-12.
- [611] ed. Antolín 124; vgl. 233: "immo ordinis positura, erroribus adersatur. Quoniam ubi ordo non est inter homine(!), dico confusio generatur".
- [612] PL 4,923. Aldaar ook in 917C: "cupiditas", en in 923C: "cupido". In 918C: "voluntas hominum non capit domini voluntatem". Vgl. bij Priscillianus in can. 28: "peccandi cupiditas".
- [613] Ed. Munier 77,32-34.
- [614] Zie hierboven en n.166.
- [615] Zie hieronder p. 99-100.
- [616] F. van der Meer, Augustinus de Zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader, Utrecht-Brussel 1947¹, 69-76; P. Brown, Augustine of Hippo. A Biography, London 1967,244-245; E. Schmeiss, Angels and Demons in According to Lactantius, Washington 1943. G. Bartelink, Wat wisten de heidenen van het oudchristelijk taalgebruik, Nijmegen 1975, 14.
- [617] J.M. Ramos y Loscertales a.v. 105, die onjuist en zeer onvolledig citeert.
- [618] CSEL 18, 52,10; 15,17-18 (Ps. 2,4); spottend "deus" voor de demonen in 24,13-25,13; vgl. 19,2-3; 31,24; 63,24-25; 76,17-18 en 78,6-7.
- [619] 13,15-16: de klassieke term uit het doopritueel.
- [620] 15,16-17; voor de relatie "fera-demon-afgoden-riten-vitia" zie hierboven p. 44-45.

- [621] 7,2-5 (= Mk. 1,24 en Mt. 8,29 in 6,25-7,1) en 38,21-22; vgl. 26,25-26 (Balaam) en 27,15 (Jak. 2,19).
- [622] 8,19-20 (1 Kor. 10,2) en 8,20-21; 98,22-23 (2 Kor. 6,14-15). Vgl. het ontbreken van elke kans voor de demon bij de verzoeking van Jezus (61, 7-16).
- [623] 8,13-15 en 77,19-20 (1 Kor. 10,19-20); 54,24-25 (1 Kor. 10,20).
- [624] 8,3-4; 16,26-17,3; 18,4; vgl. 22,10-12 en 93,15-16 resp. in het licht van de relaties: ketters-demonen en vitia-demonen. Ook de terugkerende opmerking over het getuigenis van de leugenachtige duivel; zie n.621 en can. 52 en 87.
- [625] A. van Schaik, De openbaring van Johannes, Roermond 1971, 135-136.
- [626] 64,18-20; vgl. 19,19-20. Op nog een andere plaats wordt het verband tussen de demon en de leugen ter sprake gebracht: 46,25-29, waar de vervalsing van de Schrift als leugen wordt voorgesteld, die door Satan als onkruid tussen de tarwe wordt gezaaid (Mt. 15,25 en 39). Elders (22,12; 49,18 en can. 16) heeft de leugen betrekking op de mens.
- [627] 7,2 en 5; 8,3-4 en 19-20; 13,12 en 23-24; 15,12-13; 17,30; 18,2-3 en 20; 19,3; 21,6-8; 26,25-26; 27,15; 38,21-22; 39,10 (= de Manichaeën; waarschijnlijk overdrachtelijk gebruikt, zoals 3,5 voor de tegenstanders van Priscillianus); 54,20 en 24-25; 76,17; 77,9-11; 96,15 en 24-25; can. 6.Paret a.w. 11 vermoedt, dat "daemones" in can. 6 een toevoeging is van Peregrinus, hetgeen onwaarschijnlijk is: daardoor zou hij de kans om Priscillianus "heretisch" te verstaan alleen maar hebben vergroot; de demon als product van de Duisternis, het Manichaëische absolute oer-principe naast het Licht. Voor de liaison demon-zonde, zoals Priscillianus deze ziet, zie hierboven p.44-45 en 70-71.
- [628] Can. 87: "filius peccati" van 2 Tess. 2,3; zijn afspiegeling: degene die Christus ontkent in 7,21; 12,22; 31,3 en 5.
- [629] Zie hierboven p. 34, 40, 44-45, 46, 58, 70, 74 en 77.
- [630] 31,24 (vgl. 2 Kor. 4,4).
- [631] 3,5 (vgl. n.627 sub 39,10); 11,3; 13,17; 18,3-4, 14-15 en 19-20; 19,2-3 en 19-20; 24,13-14; 46,28-29; 52,4-7,10 en 14-15; 55,2 en 4-5; 61, 10,15 en 16; 63,14 en 21; 64,18; 84,3-5; 95,4; 97,9; 99,11 en 18; 100,2-3.
- [632] 18,14-16 (= Apoc. 12,9); 18,8 en 84,2. Priscillianus ontleent voor de demon betrekkelijk veel aan de Apocalyps: Apoc. 2,9 en 3,9 (99,5); 2,24 (13,10-13); 12,9 (hier); 13,8 en 21,17 (81,11-12) en 17,11 (15,18-19).
- [633] Can. 2 vgl. can. 33: zoon van onwetendheid en duisternis.
- [634] 24,13-14 en 89,2-3 (vgl. Joh. 17,12 en 2 Tess. 2,3).
- [635] 77,21-22 (?); 84,2 en 3-5; 89,1.

- [636] 57,16-17 (= 1 Joh. 5,19).
- [637] 13,23-24 (zie hierboven p. 31); 18,15-16; 99,5 en can. 20.
- [638] Can. 3; vgl. 10,10-13; 96,13 en 23.
- [639] 18,13-14 en 23,5-6 en 76,21-26.
- [640] 18,5-6.
- [641] 19,2-3 en 21,6-8; zie hieronder p. 82-83.
- [642] 8,21; 17,30 en 98,23.
- [643] 17,29.
- [644] 17,20-30; vgl. 29,14-15.
- [645] Zie hierboven p. 43-45.
- [646] Tenzij Priscillianus in 7,26-8,3 de veelheid van dierlijke vormen (= "natura daemoniorum": 8,3-4) tegenover de "divinarum veritas gloriarum" stelt; vgl. 76,15-26.
- [647] 19,2-3; 61,10-15.
- [648] 53,14-15.
- [649] 84,2-5: "obrepit dum percuttit ut terreat vel dum blanditur ut fallat"; 97,5-7; 99,11 en 100,2-3.
- [650] 95,3-6. *H. Koch* a.a. ZKG 47 (1928)3 n.1 meent dat de gedachte van 95,4 ook elders in de patristiek terugkeert, maar weet niet waar.
- [651] 99,14-19.
- [652] 52,4-12 en 55,2-6. De demon en de ketters, zie hieronder p. Voor de ideeën betreffende de demon in de andere ascetische tractaten, zie hierboven n.167.
- [653] Voor een omvattend overzicht van de westerse maatschappij voor en na 400: *C. Schneider*, Geistesgeschichte des antiken Christentums, 2Bde, München 1954; *P. Brown*, The World of Late Antiquity, From Marcus Aurelius to Muhammed, Library of European Civilization, London 1971 (Litteratuur in 210-213); *idem*, Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London 1972.
- [654] Hierboven p. 35-40.
- [655] Uit de uitgebreide litteratuur over de heresiologie o.a.: *K. Rudolph* Einige grundsätzliche Bemerkungen zum Thema "Schisma und Häresie" unter religionsvergleichendem Gesichtspunkt, in: *Ex Orbe Religio-* num 1972, *Studies in the History of Religion* 22,2,326-329; *A. Davids*, Irrtum und Häresie, in: *Kairos* 15(1973)165-187.

- [656] Verouderd is *A. Dufourcq*, *Le néo-manichéisme et la légende chrétienne, Étude sur les Gesta Martyrum romains* vol. 4, Paris 1910, waarop kritiek o.a. van *J. Flamon* in RHE 11(1910)546-550.
- [657] Zie hierboven p.
- [658] CSEL 18,6,10: "et quia vultis nos ire per singula ...latius eloquemur". Vgl. daartegenover in tr. 2 (apologie aan Damasus): "Et quamvis longum sit ire per singula" (38,3-4) en tr. 3 (over de apocryphen); "licet... contra diversas heresas vincendi locus pateat" (49,16-17), waar ook blijkt, dat hij het plan had om een speciale heresiologie te schrijven. Aangezien nauwkeurige datering van tr. 1 en 3 vrijwel uitgesloten is, is het niet mogelijk, om uit te maken of dit "specialiter susceptum opus" (49,17-18) identiek is met- of toegevoegd moet worden aan de "frequentibus libellis" van 3,7-8. Gezien het gegeven, dat deze "libelli" eerder "fidem nostram" (= zijn eigen speciale visie op het christendom als asceet) tot onderwerp hadden, gaat de voorkeur wel uit naar de laatste interpretatie.
- [659] PL 13,1054B-C: naast de Novatianen, over wie de brief handelt: "Marcionitas, Apollinaricos, Cataphrygas et caeteros eiusmodi"; op hun leer gaat hij niet in. Bij *Prudentius*: Apoth. 1-178 de Patripassianen; 179-320 Unionieten (Sabellianen?); 552-781 Homuncionieten; Hamart.: Marcion; Psychomach.: Arius en Photinus.
- [660] Men bemerkt snel de telkens weerkerend formules als: "anathema"; "Hii.."; "Nos autem..." of "Nobis...", maar dat kan men nauwelijks systematiek noemen.
- [661] Men mag geen al te grote historische waarde hechten aan de ketterkatalogen in het algemeen. *G. Quispel*, *Macarius*, Suppl. to N.T. 15, Leiden 1967,4; *Lavertuon* a.w. 2,570 (over Priscillianus) "rien de plus confus et de plus incohérent...que la série de doctrines passées par lui en revue (in tr. 1 en 2); ook 577.
- [662] B.v. Novatianen (7,7-23): karakteristiek in 7,7-9;
oordeel in 7,9-13;
argumenten of repliek in 7,13-23.
Afgodendieners (14,5-17,28): karakteristiek in 14,5-7 en 15-19; 15,11-14; 16,7-8, 9-11 en 13-20; 17,3-5 en 16-18.
oordeel in 15,2-11; 15,25-16,6; 16,8-9, 11-13 en 20-24; 17,5-16 en 18-28.
argumenten in 15,14-25; 16,26-17,3.
Zie ook p. 32 en n. 10-15 hierboven.
- [663] Ook Marcionieten in 22,5 volgens *Schepss*, CSEL 18,179, hetgeen niet waarschijnlijk is.
- [664] *Philaster van Brescia*, haer. 10 (PL 12, 1123A): "Helliognosti qui et Devictiaci dicuntur..."
- [665] *A. Schlögl*, *Mithras-Mysterien und Urchristentum*, Stuttgart 1937¹, 1960². *A. Vermaseren*, *Mithras the Secret God*, London 1963 (eng. vert. door V. Megaw van: Mithras, de geheimzinnige god, Elsevierpocket E 15,

Amsterdam-Brussel 1953¹, 1959²) 56-75: Sol invictus; 148-152; Mithras en de beeldende kunst. *Mithraic Studies*, ed. by J.R. Hinnells, 2 vol., Manchester 1975.

- [666] "Falsaverunt" in 42,8-9; 56,7-8; vgl. 51,25-26.
- [667] 30,11-31,20; 46,24 en 56,10-11. Zie D1.2, Hst. II.
- [668] Litteratuur: *Th. Zahn*, Die Offenbarung des Johannes, Kommentar zum Neuen Testament XVIII, Leipzig-Erlangen 1924, 265-274. *M. Goguel*, Les Nicolaïtes, in: RSR 115(1937)5-36; *G. Kretschmar*, s.v. Nikolaiten, in: RGG 4(1960)1485-1486. *N. Brox*, Nikolaos und die Nikolaiten, in: Vig. Chr. 19(1965)23-20 (is geporteerd voor de koppeling van de sekte aan de diaken uit de Apocalyps). *A. van Schaik* a.w. 31-35 (een overzicht van de litteratuur en de interpretaties).
- [669] 7,26-14,4.
- [670] Priscillianus' bericht over de Nicolaiten vindt men niet in de litteratuur.
- [671] 76,18.
- [672] PL 20, 1057C.
- [673] *Prudentius*, c. Symm. 1,43-407 en 574-577 (ed. Lavrenne 3,138-150 en 155) Augustinus, in ps. 62,7 (PL 36,752). Zie hierboven p. 2 en n. 13-14; p. 35 hieronder.
- [674] *G. Bornkamm*, s.v. Ophiten, in: RE 18() - ; *G. Kretschmar*, s.v. Ophiten u. Naasenen, in: RGG 4(1960)1659; *G. Quispel*, s.v. Ophiten, in: LThK 7(1962)1178-1179. Verwijzen naar verdere litteratuur.
- [675] Barbelo-gnostieke entiteiten ook in 29,1. Litteratuur o.a. *H. Leisegang*, Die Gnosis, Stuttgart 1955⁴, 187-195; *P. Labib*, Coptic Gnostic Papyri, Kairo 1956, 79.
- [676] Zie hieronder n.659.
- [677] *Hiëronymus* ep. 133,4 (PL 22,1153); *Orosius*, comm. 2 (CSEL 18,154, 14-18). De Manichaeïsche Lichtmaagd in deze tekst, zie p. 88 hieronder.
- [678] *Paret* 244; *Hilgenfeld* 79, n.1.
- [679] Conc. van Braga c.3 (Denzinger-Schönmétzer 453) laat Priscillianus met *Photinus* zelf Christus' Godheid ontkennen.
- [680] CSEL 18,23,22-24,6; m.n. 24,4-6: de doodstraf: vgl. ook 39,9: "malefici". *A. Bouché-Leclercq*, L'astrologie grecq, Paris 1899, anast. repr. 1963, 617-624.
- [681a] *Maximus*' schuld: *J.R. Palanque* Ambroise et l'Empire Romain, Paris 1933, 174; *F.M. Dudden*, Life and Time of St. Ambrose, 2 vol., Oxford 1935, 1, 349; *J. Ziegler*, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jahrhundert nach Christus, Frankfurter Altchristlichen Studien 33,8; 37,19;

63,10; 4, Kallmünz 1970, 80-81; de beschuldiging van *Ithacius* in CSEL 18, 23,22-24,6.

[681b] 24,1-3 en Zaragona (380) c.1-4 (Mansi 3, 633-635) en Toledo (400) c.9; 13-15 (t.a.p. 1000-1001).

[682] adinventio: 24,6;
altercatio: 37,18-20;
caecitas: 23,3;
confessio: 38,21-24;
conversatio: 4,4;
error: 6,16; 7,8; 14,18; 17,17; 49,8;
detestabilia: 46,26;
doctrinae: 7,24; 22,13; 37,18; 38,5;
dogmata: 3,8 en 11; 5,7; 23,18; 30,17;
falsa: 22,12; 93,15;
impuritas: 22,18;
indecentia: 35,26-27;
institutata: 6,12; 7,19; 22,10 en 14; 35,26; 38,18; 39,11; 56,14;
interpretatio: 24,7; 56,13 en 20;
mendacia: 22,12; 46,25; 49,18; vgl. 64,19;
miseria: 38,4;
nequitia: 56,11;
novitas: 44,4;
observantia: 8,1;
opera: 22,13;
perfidia: 23,7; vgl. 45,11;
perversio: 13,20;
sacrilega: 7,25; 23,2 en 24; 30,18; 56,17;
scisma: 44,4; er zijn geen aanwijzingen om aan te nemen, dat Priscillianus onder "scisma" iets anders verstond dan heresie; zie bij "scismatica";
secta: 39,47 en 10; 41,3; 48,17; 56,14 en can. 52;
studium: 37,18-20;
stultitia: 7,7; 14,9 en 11; 23,2;
turpitude: 22,14;
vanitas: 8,2;

captivus: 8,2;
confusibilis: 8,1;
corruptus: 23,10;
erraticus: 22,19; 28,26-29,1;
funestus: 56,12;
h(a)ereticus: 3,8; 5,7; 22,20; 23,23; 24,7; 38,19; 39,9; 41,5; 42,9; 46,23; 51,25; 56,7 en 9;
improbatus: 35,26-27;
impurus: 10,24;
infidelis: 6,16; 49,18;
infelix: 17,30; 23,2; 24,17; 27,27; 28,15; 30,17; 46,23; 56,13;
inflatus: 31,21-22;
insipiens: 38,24;
maledictus: 24,2;
maleficus: 24,6; 39,9;
naufragus: 23,10; vgl. 57,12;
perversus: 16,12; 56,13;

pessimus: 56,11;
 sacrilegus: 46,26; 56,3 en 21;
 scismaticus: 10,24; 22,10; 24,8; 26,2 en 27,27; zie onder "scisma".
 adserere: 23,17-18;
 arripere: 23,12-16; 24,3-4; 31,24-28;
 "credere": 23,2-4 (sarcastisch);
 deducere: 8,6-7;
 depravare: 6,15-16;
 everetere (dubios): 8,6-7;
 fabricare: 23,10-11;
 falsare: 42,9; 51,26; 56,8;
 fingere: 31,21-22;
 habere (deum) 38,24-25;
 incestare: 38,10;
 incurrere: 39,8;
 inducere: 23,12-16; 24,3-4; 31,24-28;
 intelligere (non recte): 9,17-18;
 inruere: 56,9-10;
 invadere: 51,25-26;
 negare: 22,1 en 5; 29,7; 30,16; 54,15; 55,9;
 "sanctificare": 18,17 (sarcastisch);
 usurpare: 56,17-18;
 vexare: 6,19-20;
 velle (non velle tenere): 38,14; verder nog:
 fili viperarum: 23,8;
 non locum (eis) inter...: 21,7-8 en vooral:
 "contra Christum": 3,10-12.

- [683] 3,5; 4,5-6; 6,10-11; 14,5-7; 23,9 en 24; 24,6-10 en 17 (tgo. "eorum" = heretici in lijn 18); 31,23-24; 33,9-11; 34,6-8; 35,19-21; 43,4-6; 49,19-21; 51,8-12; 53,2-7.
- [684] R. Silva, s.v. Priscillianismo, in: Diccionario de Historia eccl. de Espana 3(1973) 2028: la falta de sinceridad de sus *Tractatus*.
- [685] *Sulpicius Severus*, Chron. 2,50 (CSEL 1, 103,3-15; PL 20, 157-158; ed. Lavertujon 2, 112-114).
- [686] "damnare" in 3,8-9 en 10-12; 18,2-3; 22,14; 23,16-18; 33,7-8; 35,27-36,1; 37,20; 38,6-7 en 21-24; 39,11; "anathema" in 6,19; 7,23 en 56,26; "gladio persequendus" + Exod. 22,18 in 24,5-6; "illis confusio, nobis eruditio" in 28,24-25; "quis potest catholicis auribus" in 38,7-13; "contra diversas hereses vincendi locus" in 49,16-17; "vincamus" in 48,18-19; hij ziet verder scherp het onderscheid tussen morele en dogmatische heresie: 35,26-36,1.
- [687] 3,10-12.
- [688] 13,15-17; 21,21-22,9; 29,14-15; 30,16; 32,1; 39,7-8; 42,4-7; 56,26.
- [689] 9,17-18; 28,26-29,2; 31,21-22 (en een valse interpretatie van Schrift en apocryphen in 23,10-11); daartegenover staat het "scire" en "intelligere" van Priscillianus en de zijnen; zie hierboven p. 52.

- [690] 5,8; 48,20-24; 56,13-14; 63,9-20.
- [691] 8,2-4 en 6-12; 21,7-8.
- [692] 56,8 en 14-15 en 17-18.
- [693] 10,24-11,2.
- [694] 23,9-21; 24,6-10; 37,18-20; 39,4-8 en 56,12-15; vgl. can. 53.
- [695] 24,8-9 ("multivolas voluntates"); 37,22 en 38,9; 48,20; zie hierboven p. 35.
- [696] 32,3-14 ("electi" in lijn 3; Joel 2,28-32 in 6-14) tegenover de "inflati" van 31,21; 36,1-13 (m.n. 36,1-3) en 13-14 tegenover de "inprobi mores et indecentia instituta vivendi" van 35,26-27; ook 35,27-36,1: "probabilis christianae vitae amore".
- [697] 8,2-4; 13,23-24; 15,12-13; 17,30; 18,3-16 en 19-20; 23,6; 24,13-14; 39,10; 46,25-47,3; 63,13-14 en 20-21.
- [698] 3,12; 15,25-26; 16,20; 23,16; 24,9-13; 25,13; 39,13 en 55,22-23.
- [699] Zie hierboven p. 16-21.
- [700] 23,10-12; 30,11-31,20; 31,28-32,14; 33,7-13; 35,26-36,1; 36,13-37,21; 41,16-42,7; beroep op de 'concensus ecclesiae' tegenover *Damasus* in 42,16-24; 56,10-11; vgl. 9,27; 14,10-13; 51,18-19 en 65,1-2. Daartegenover disputeren de ketteren over het Symbolum i.p.v. het te accepteren: 48,16-49,2. Over Priscillianus' 'rationes credibilitatis' in Dl. 2, Hst. II + III.
- [701] 3,13; 4,2 en 7-8; 6,10-11 en 15; 6,26; 13,22; 14,10-14; 23,16-18; 33, 8-9 en 12; 36,13-37,17; 37,20; 41,20-21; 49,15.
- [702] 33,12-13 en 43,1-14.
- [703] 51,9-12.
- [704] 38,5-7: "haec ideo apud venerabilem coronam tuam (= *Damasus*) dicimus, ut, si in ea quae damnamus incurrimus, ipsa libelli nostra professione damnemur".
- [705] *Orosius*, comm. 2 (CSEL 18,153,1-154,2): *Sulpicius Severus*, Chron. 2,46-51 (PL 20,155-160; ed Lavertujon 2, 103-117; CSEL 1, 99,13-105,10), 46: "infamis illa gnosticorum haeresis; 47: "gnostici". Voor de figuur van de Egyptenaar Marcus, op wie Sulpicius de aberraties van zijn haetici" terugvoert: H. Puech a.a. BALAC 161-166; E. Griffe, Le gnostique Marcos est-il venu en Gaule?, in: BLE (1953)243-245. Misschien ook het in BLE 75(1974)277, n.89 aangekondigde: J. Fontaine, L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina: Mélanges Marique.....1975? *Vincentius van Lérins*, comm. 24 (PL 50,671) voert het Priscillianisme terug op Simon Magus. In de middeleeuwen is er weinig belangstelling voor Priscillianus; *Guibert de Nogent*, de vita sua 3,17 (PL 156,952); *Wazo van Luik*, *Herigeri et Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium* 2,64

MGHscr. 7,228,27-31. Verder: *Natalis Alexander* (1639-1724), *Selecta Historiae Ecclesiastica Capita*, vol. 7, Paris 1679,266-280 (in zijn cap. 3 een betrekkelijk omvangrijk artikel 17: "de Priscillianistis". De gro-
te stroom publicaties kwam natuurlijk na de uitgaven van *Schepss*; zie *Vollmann* a.w. 21-49 en de inleiding hierboven p.

- [706] o.a. *Loofs* a.a. 12; *Resch* a.a. 373 (overeenkomsten tussen Priscillianus en het Ev.Ver. op grond van unitarische godsleer, encrateria, zielsleer, obsceniteiten en nachtelijke conventikels!); *Hilgenfeld* a.a. 81; *J.A. Davids* a.w. 144; *Menendez y Pelayo*, *Hist. de los Heterod.* II,63; *G. Blond*, *Les encratites et la vie mystique*, in: *Mystique et continence, Les Études Carmélites*, Paris 1952 117; *R. Lorenz* a.a. 21; a.48 en 50.
- [707] *H. Rousseau*, *Le Dieu du Mal, Mythes et Religions*, Paris 1963,75.
- [708] *P. Munz*, *The Problem of "Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus"*, in: *Numen* 19(1972)46. *Idem*, *John Cassian*, in: *JEH* 11(1960)2-5. Hij maakt met *J. Schoeps*, *Theologie und Geschichte des Juden-Christentums*, Tübingen 1949, een uitzondering voor de Joden-Christenen.
- [709] De interpretaties van de "classics" bij: *G. Quispel*, *La conception de l'homme dans la gnose Valentinienne*, in: *Eranos Jahrb.* 15(1947), Zürich 1948, 252-256; *Gnosis und Gnostizismus*, hrsg. von *K. Rudolph*, *Wege der Forschung* 262, Darmstadt 1975: een snel overzicht vanaf de 18e eeuw op IX-XVII, daarna 30 essays; het belangrijkste literatuur-overzicht: *K. Rudolph*, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*, in: *ThR* 34(1969)121-176; 181-323; 358-362; 36(1971)1-62; 89-124; 37(1972) 289-360; 38(1973)1-25. Ook: *K. Baus*, *Handbuch I*, 1,212-230.
- [710] Overzicht bij *M. Krause*, *Der Stand der Veröffentlichung der Nag-Hammadi-Texte*, *Studies in the History of Religions*, Suppl. to *Numen* 12, Leiden 1967, 61-88; *C. Andresen*, *M. Krause*, *K. Rudolph*, *Die Gnosis* 2 Bde, Zürich 1971, I, 151, n.42 en II,8 en 149, n.2 en 4; *K. Rudolph*, *Nag Hammadi und die neuere Gnosisforschung*, in: *Berliner Byzantinische Arbeiten* 43, Berlin 1972,1-5; *N.N.* *Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung* (*Berliner Arbeitskreise für koptisch-gnostische Schriften*), in: *Gnosis und Neue Testament, Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, hrsg. von *K.W. Tröger*, Gütersloh 1973,11-76.
- [711] *A. Garcia y Bellido*, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 5, Leiden 1967.
- [712] *Le Origini dello Gnosticismo*, *Colloquio di Messina* 13-18 Apr. 1966. *Testi e Discussioni* publ. a cura di *U. Bianchi*, Suppl. to *Numen* 12, Leiden 1967, 1970², XX-XXXII; *Idem*, *Le colloquio international sur les Origines du gnosticisme* (Messina, Avril 1966), in: *Numen* 13(1966)150-159; vgl. *C. Colpe*, in: *Christentum und Gnosis*, Beihefte z. *ZNW* 37, Berlin 1969,129-132; kritiek: *H. Schenke*, *Rec. Le Origini*, in: *ThLZ* 93(1968)903-905 en *P. Pokorný*, *Der soziale Hintergrund der Gnosis*, in: *Gnosis und N.T.* 77, n.1.
- [713] *P. Pokorný*, *Der Ursprung der Gnosis*, in: *Kairos* 9(1967)94: *wezen van de gnosis is afhankelijk van de oplossing van de vraag naar de oor-*

sprong; *J. Zandee*, Gnostic Ideas on the Fall and Salvation, in: *Numen* 11(1964)20; *J. Jervell*, *Imago Dei*, Göttingen 1960, 122,2; overzicht van de "Ableitungsmodellen" bij: *R. Haardt*, Zur Methodologie der Gnosisforschung, in: *Gnosis u. N.T.* 183-202: Grieks-hellenistische, Oosterse en marginaal-Joodse modellen; verschillende typen van de gnosis bij *K. Rudolph* a.a. *ThR* 36(1971)26-27; sterke voorkeur in de richting van *Simon Magus* als oorsprong: *W. Belz*, Samaritanertum und Gnosis, in: *Gnosis u. N.T.* 89-95.

- [714] *R. Haardt* a.a. geen "einheitlicher Begriff" van het Gnosticisme; *K. Rudolph* a.a. *ThR* 36(1971): "eine spätantike kosmopolitische Religion"; *H. Puech*, Das Begriff der Erlösung im Manichäismus, in: *Eranos-Jahrb.* 5(1936), Zürich 1937, 187: "ein Wissen das unmittelbar Erlösung in sich schlieszt", verdere uitwerking p. 187-192; de beste definitie is nog altijd volgens Puech: *Clemens van Alexandrië*, *Exc. ex Theod.* 78 (ed. *R. Pierce*, *The Excerpta ex Theodoto of Clemens of Alexandria*, London 1934, 88, 677-679).
- G. Quispel*, Gnosticism and the New Testament, in: *Vig. Chr.* 19(1965) 73: "mythical expression of Self-experience through the revelation of the Word...an awareness of a tragic split in the Deity itself" en 74: "the concept of the suffering God, the fallen God"; idem, *Macarius* 70,8; *E. Cornélis*, La gnose éternelle, je sais - je crois, 14^{ème} partie, 146, Paris 1959, 1-22.
- J. Ménard* a.w. 136: beste exposé is *Ev.Ver.* 25,10-25; *S. Arai* a.w.: "eine Frömmigkeit, deren Hauptziel zwar Selbsterkenntnis ist, die aber durch streng physisch dualistische Denkweise gekennzeichnet ist"; 30, n.1: alle definities wijken van elkaar af, zelfs binnen één concept: *C. Colpe*, s.v. Gnosis, in *RGK* 2(1958)1651 is anders dan *G. Kretschmar*, idem 1656; *J. Zandee* a.a. 16-21 en 23: dualisme is slechts betrekkelijk; het hele Gnosticistische emanatie-proces start in de éne, hoogste god; idem, *Het Evangelie der Waarheid, Een gnostisch geschrift*, Carillon 40, Amsterdam 1965, 15-23: zeven kenmerken; *Le Origini XXIX-XXXII*; *S. Arai*, Zur Definition der Gnosis in rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung, in: *Le Origini* 181-187; *K. Rudolph*, Randerscheiningungen des Judentums und des Gnostizismus, in: *Kairos* 9(1967)105-122, waar in 105-109: Fragen der Definition; *H. Drijvers*, The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem, in: *NTT* 22(1967/1968) 321-351; *A. Böhlig*, Synkretismus, Gnosis, Manichäismus, in: *Mysterium und Wahrheit*, Leiden 1968, 72 én 80; *Th.P. van Baaren*, Towards a Definition of Gnosticism, in: *Le origini*, 174-180; *A. Adam*, Neure Literatur zum Problem der Gnosis, in: *GGA* (1963)28; *K. Rudolph*, Randerscheiningungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, in: *Kairos* 9(1967)105-122; *G. Knippenberg*, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, in: *Numen* 17(1970)211-231 (litteratuur); *F. García Bazán*, Gnosis, La esencia del dualismo gnóstico, Buenos Aires 1971.
- [715] a.w. 198.
- [716] Zie hierboven p. 15-21; 35-41; 69-75; 37-38, 43 en 68; 34; 58-69 en 66.
- [717] Vgl. 1 Tim. 1,3-4; 4,7; 2 Tim. 4,4; Tit. 1,14 en 2 Petr. 1,16.
A. Bouché-Leclercq a.w. 320, 459 en 623. *Douaniers*, zie: *E. Cornélis*

a.w. 51 invloed op de leer van de asceten!

- [718] *A. Klijn*, The Acts of Thomas, Suppl. to N.T. 5, Leiden 1962, 120-125. "Chirographum" niet woordelijk maar wel inhoudelijk ook in CSEL 18,60, 5-6: zie hieronder n. 796.
- [719] Zie hierboven p. 34 en 43.
- [720] Men vergelijk *Priscillianus'* poneren van de "patriarchen" Abraham en Sara tegenover de, het menselijke handelen "quasi"-dominerende demonen in 17,18-21.
- [721] Zie hierboven p.33 en 43.
- [722] *G. Bouwman*, De brieven van Paulus aan de Kolossenzen en aan Filemon, Het nieuwe Testament, Roermond 1972, 89-95. In tegenstelling tot de historische Jezus van *Priscillianus* staat de "Erlöser" van de Gnostieke systemen, die wel trekken van Christus heeft, maar wezenlijk van hen verschilt: *P. Pokorný* a.a. Kairos 94-95.
- [723] Hetzelfde geldt voor "dispositio" (153,12 en 14) en de "principatus saeculi" (153,13-14), die hier domineren en in de tractaten juist elke uiteindelijke macht missen; zie hierboven p. 33, 43, 82.
- [724] Astrologische termen als "primum circulum" (153,15) en "formalis militia" (153,18) komen bij *Priscillianus* niet voor.
- [725] PLS 2, 1537.
- [726] PL 30, 152A: "quoniam praesunt portis Jerusalem..."
- [727] *P. Pokorný* a.a. 99 Kairos 9(1967); vgl. *J. Jervell* a.w. 125-161, m. n.133 en n.55; 136,n.63; *P. Schwartz* a.w. 43-51.
- [728] Zie hierboven n. 172 van hst. 1.
- [729] Zie hierboven p. 35.
- [730] "Homo" is hier beeld voor het resultaat van de "kettingreactie", die de zonde is.
- [731] Zie hierboven p. 56-64.
- [732] *K.L. Schmidt*, Luzifer als gefallene Engelsmacht, in: ThZ 7(1951)261-279; *P. Scholz*, Die Ehe der Söhne Gottes mit den Töchtern des Menschen, Regensburg 1865 (niet bereikbaar); *A. Wünsche*, Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschriftliteratur, in: Ex Oriente Lux II, Leipzig 1906, 57-84; *E. Schmewisz* a.w. zie n. 616; *Kl.P. Köppen*, Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der alten Kirche, Beiträge a.a. ThR 36 (1971) 57-58.
- [733] *Lib. Benok*. 6-7 (*P. Rieszler*, Altjudisches Schrifttum, ausserhalb der Bibel, Augsburg 1928)358-359. *Lactantius*, epit. 22(CSEL 19,1,2,695,12-

21); *Commodianus*, intr. lib. 1,3 (CSEL 15,7,1-7); *de sing.cler.* (PL 4, 916 en 935B); *Ep.Ps-Tit.* (PLS 2, 1529,4-18 en 1535,20-24); *Bachiarus*, de rep. laps. 4(PL 20,1059); *Athenagoras*, ligl. pro christ. 24-25 (TU 4,2,31-34; SCR. 3,132-140); *Apocr. Joh.* 47,6-7; 42,10; 59,12-64,13 (ed. W. Till TU 60,35-36; 49-50 en 165-167), zie ook W. Till, *The Gnostic Apocr. of John*, in JEH 3(1952)20; *Acta Thomae* 32 (Vert. Klijn 80); *Irenaeus van Lyon*, epid. 14 en 33 (PO 12,672 en 765); *Fragm.Prag.* PLS 2, 1485,5-6 en 21-22 (O. Stegmüller a.a. 457 en 459; zie hierboven p. 38); *Clemens van Alexandrië*, strom. 3,7 (PG 8, 1163C; GCS (ed. Stählin)2, 222-224).

- [734] *G. Quispel*, Gnosticism, in: Vig.Chr. 19(1965)75-88; A. Böhlig, Der jüdische Hintergrund, in: Myst. u. Wahrh. 86 en 79 (Eva verkracht door de archonten); W. van Unnik, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, in: Vig.Chr. 15(1961).
- [735] *G. Quispel*, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951,4.
- [736] *Theodoretus van Constantinopel*, Acta Archelai 12 (PG 86,21); Afzettingsformule (PG 1, 1464B); *Theodor Bar Khoni* (Fr. Cumont, Recherches sur le Manichéisme I, La cosmologie Manichéenne d'après Théodore Bar Khoni, Bruxelles 1908,42); *Augustinus*, de haer. 46; c.Faust.11,3; de nat.boni 46(PL 42,37; t.a.p. 247 en 569-570); *Ambrosiaster*, lib. quaest. 106,1 (CSEL 50,235,2-7; PL35,2316); *Kephalaia* 46 (ed. G. Schmidt, Stuttgart 1935, 137-44).
- [737] De bijbelse afkeuringen zijn alle ontleend aan de gestoorde Jahveh-Israël-bruidsverhouding: Os. 2,2,9 en 10; 4,5-6; Jer. 2,20 en 23; Ez. 16,3 en 45 in 19,4-18. Voor zijn eigen stellingname: beroep op de "nieuwe" tegenover de "oude mens": Ef. 2,1,5 en 24; Kol. 2,13 en 1 Kor. 15,49, en op de uit de schepping voortvloeiende morele verantwoordelijkheid van de mens voor zijn daden; Ef. 2,10 en Gen. 1,27 en 2,7 in 19,20-20,11.
- [738] Zie hierboven p. 38 en n. 122; n. 169.
- [739] Zie hierboven p. 3, 16, 78, 83 en Dl. 2, Hst. II.
- [740] 44,12-20; ook in 32,24 wordt uit "Judas apostolus" dezelfde tekst geciteerd. Men bemerkte, dat Jud. 17 zichzelf onderscheidt van de apostel. (Vgl. Ev.Thom. log. 12 (ed. M. Grant, 131-132) = Ev. Sec. Hebr.); Ps. Clem. Rec. 1,43 en Gal. 2,9: Jacobus als hoofd van de christenheid, zie *G. Quispel*, Gnosticism, in: Vig.Chr. 19(1965)66-67.
- [741] *J. Turner*, A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition, in: Essays on the Nag Hammadi Text in Honour of A. Böhlig, Nag Hammadi Studies III, ed. M. Krause, Leiden 1972,109-119, vooral 117-118; *J. Continat*, Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude, Sources Bibliques, Paris 1973.
- [742] 9,25; 12,1; 14,9-10; 15,13; 18,3; 73,17-74,8; 77,25; 78,21 en 22-24; 97,5-8.
- [743] Zie hierboven p. 34.

- [744] Zie hierboven p. 7 en hieronder p. 110-112.
- [745] 99,5; 67,15; 64,4; 86,15; 88,10.
- [746] *Apocr. Joh.* 26,11-17 (ed. W. Till, TU 60,93).
J. Jervell a.w. 130.
- [747] *W. Ullmann*, Gottesvorstellung, in: *Gnosis u.N.T.* 389-390.
- [748] *J. Wassink*, Einfluss, in: *Vig.Chr.* 19(1965)138-139; *J. Zandee* a.a.
Numen 11(1964)30-31.
- [749] *Brandt* a.a. 399.
- [750] *L. Barnard*, The Church of Edessa, in: *Vig.Chr.* 19(1965)166-173.
- [751] *G. Quispel*, Gnosticism, in: *Vig.Chr.* 19(1965)78-79.
- [752] *E.A. Davids*, Das Bild 82-83.
- [753] *Denzinger-Schönmetzer* 1965²³, 451-464.
- [754] *Sulpicius Severus*, chron. 2,51 (ed. Lavertujon, 2, 116-117; PL 20, 158D; CSEL 1, 104,23-105,1). Manichaeën misbruiken de naam van Priscillianus, vgl. Lavertujon 2,549-550 en 566-578; *P. Brown*, Religion and Society, 114 spreekt terecht over "para-manichaeism of the Priscillianists".
- [755] CSEL 18,153,1-155,2.
- [756] *Vollmann* 142-167.
- [757] *S. Merkle*, Prudentius und Priscillian, in: *ThQ* 76(1894)122; *E. Herzog*, Priscillian, in: *Intern. Theol. Zeitschr.* 2(1894)22; *A. d'Alès* a.w. 123-126; *G. Möhrin*, Études 105; *Altaner-Stuiber* 336; *O. Stegmüller* a.a. 461-463; *H. Puech*, Manichéisme 114-115; *Idem*, Die Religion des Mani, in: *Christus und die Religionen der Erde*, Handb.d. Religionsgeschichte I, Freiburg i.13(1951)1,563, n.2. Veel genuanceerder is *J.N. Hillgarth*, s.v. Priscillianism, in: *New Catholic Encyclopaedia* 11(1967)790-791; daartegenover generaliserend: *The New Encyclopaedia Britannica* in 30 Vol., *Micropaedia* 8(1974)219-220 en *Macropaedia* 17(1974)405. *D. Powell*, *Rap. CIHEC Oxford* 1974,7: Priscillianus is geen Manichaeër.
- [758] *A. Böhlig*, Mysterium u.Wahrh. 78.
- [759] Litteratuur bij *K. Rudolph* a.a. ThR; zie n.709 hierboven. De beste studie is altijd nog *H.Ch. Puech*, Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Musée Guimet, Bibliothèque de Diffusion 66, Paris 1949. Ook *P. Brown*, The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire, in: *Religion and Society* 94-118. *C. Colpe*, Manichäismus, in: *RGG* 4(1961) 712-722; *H. Polotský*, Manichäismus, in: *Pauly-Wissowa Suppl.* 6(1935) 240-271. Over Mani, *A. Ort*, A Religion-historical Description of his Personality, Leiden 1967.
- [760] *G. Widengren*, Mani und der Manichäismus, Urban-Bücher 57, Stuttgart 1961..

- [761] *K. Rudolph*, Mandäer I, Prolegomena: Das Mandäerproblem, Göttingen 1960, 239. *A. Böhlig*, Christliche Wurzeln im Manichäismus, in: *Myst.u. Wahrh.* 200-202 en 204, n.2.
- [762] *F.C. Burkitt*, The Religion of the Manichese, Cambridge 1925; *A.V. Williams Jackson*, Researches in Manichaeism, New York 1932.
- [763] *F. Wisse*, The Nag Hammadi Library and the Heresiologists, in: *Vig.Chr.* 25(1971)205-223; *A. Laurus*, Saint Léon le Grand et le Manichéisme Romain in: *Stud.Patr.* 11,2 TU 108, Berlin 1972, 204, die *L.J. van der Lof*, Der numidische Manichäismus in 4 Jahrhundert, in *Stud. Patr.* 8, TU 93, Berlin 1966, 118-128 en *L. Grondijs*, Numidian Manichaeism in Augustine's Time, in: *NTT* 9(1954-1955)21-42 citeert. Daartegenover de oude opvatting: Mani is geen christelijk hereticus bij (nog altijd belangrijke studies:) *E. de Stoop*, Diffusion 23-33 en *Fr. Cumont*, Propagation 43: Mani blijft ondanks alle aanpassingen dogmatisch autonoom.
- [764] *A. Henrichs und L. Koenen*, Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780), in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5(1970)97-216 + Tafeln IV-VI, m.n.138-160 (samenvatting 158-160: Mani komt voort uit de sekte der Elchasaïeten en is geen "Religionsstifter" maar een reformator); vgl. bespreking van *R. Frye*, The Cologne Greek Codex about Mani, in: *Ex Orbe Religionum, Studia Geo Widengren Oblata*, Studies in the History of Religions, 2 Vol. Suppl. to *Numen*, Leiden 1972, 1,21-22; *R.M. Grant*, Manichees and Christians in the Third and Fourth Century, ta.p. 430-431; *G. Quispel*, Mani, in *RSR* 60(1972)149-150; *P. van der Horst en J. Mansfeld a.w.* 6 vinden het nieuwe gezichtspunt bevestigd door de door hen bestudeerde auteur: a.w. 52, n.180.
- [765] Zie n.763 en 772; en: *J. Ries*, Neutestamentliche eschatologische Grundzüge in dem manichäischen koptischen Hymnenbuch Médinēt Mādī, in: *TTZ* 72(1963)117-121.
- [766] *D. Roche*, Saint Augustin et les manichéens de son temps, in: *Chaiers des Études catholique* 1(1949)21; *A. Adam*, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustinus, in: *ThLZ* 77(1952)385-390; *L. Cilleruelo*, in: *Ciudad de Dios* 1(1954)475-509; *E. Franz*, Totus Christus, Bonn 1956; *P.J. de Menasce*, Augustin manichéen, in: *Freundesgaben für E. Curtis*, Bern 1956, 79-93; *A. Adam*, Manichäische Denkkategorien bei Augustinus, in: *ZKG* 69(1958)1-25 (einzuschränken vgl. *R. Lorenz* *DKiIG C* 49 n.36 en *W. Geerlings a.a.* 46-60); *J. Ries*, La Bible chez S. Augustin et chez les Manichéens, in: *REA* 7(1961)321-343; 9(1963)201-215 en 10(1964)309-329; idem, Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique manichéen copte, in: *Augustinian* 14(1964) 437-454; *Saint Augustine*, The Catholic and Manichaean Ways of Life, transl. by *D. and I. Gallagher*, The Fathers of the Church 56, Washington D.C. 1966; *P. Brown*, Augustine of Hippo, A Biography, London 1967, m.n. 46-60; *J. Ratzinger*, recensie *A. Adam*, in: *JbAC* 10(1967)217-222; *A. Böhlig*, *Myst.u.Wahrh.* 220; *Fr. Decret*, Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine, Paris 1970,28; *A. Böhlig*, Zur gnostischen Grundlage der Civitas Dei Vorstellung bei Augustinus, in: *ZNW* 60(1969)291-295; *W. Geerlings a.a.* 46-60; *Geerlings* belooft in dit artikel: Christus exemplum bei Augustinus; *G. Quispel*, Mani, in: *RSR* 60(1972)146; *J. Bauer*, Askese und Weltflucht, in: *Wort u. Wahrheit* 27(1972)420, n.56.

- [767] B.v. *Augustinus*, conf. 6,11 (PL 32,728); *Fragm. Prag.* zie hierboven p. H. Puech, a.a. in: *Eranos-Jahrb.* 5(1936), Zürich 1937: "Diese Lehre (erhebt) den Anspruch, ein totales Wissen darzustellen".
- [768] L. *Grondijs*, a.a. 25; P. *Nagel*, Die Apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhundert in der manichäischen Literatur, in: *Gnosis u. N;T*; 149; P. *Brown*, Religion and Society 110-111: a form of crypto-Christianity.
- [769] E. de Stoop, Diffusion; Fr. *Cumont*, La propagation 31-34; H. *Puech*, Le Manichéisme 64; L. *Grondijs* a.a. 29-33; O. *Stegmüller* a.a. 462.
- [770] J. *Gothofredus*, Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis, 6 vol. Lyon 1665, 106; E. *Kaden*, Die Edikte gegen die Manichäer, in: *Festschr.* für H. Levald 1953, 55-68; W. *Seston*, Sur l'authenticité et la date de l'édit de Dioclétien contre la Manichéisme, in: *Mélanges de littérature et d'histoire anciennes*, offerts à A. Ernoret, Paris 1940, 345-354; R.H. *Grant*, a.a. in *Ex Orbe Religionum* I, 434-435; H. *Dörries*, Die Messalianer im Bezeugnis ihrer Bestreiter, Zum Problem des Enthusiasmus in der spätantike Reichskirche, in: *Saeculum* 21(1970)222. De haat van de christenen: CSEL 18, 41,1-2; P. *Brown*, Religion and Society 106-197; 110, n.1 en 111 met referenties.
- [771] P. van der Horst en J. Mansfeld a.w. 5. Ook Antonius de Eremit werd verdacht van Manichaeïsme: Athanasius, Vita Antonii 68 (ed. G. Barte-link, Vita di Antonio, Vita dei Santi I, Scrittori greci e latino, Roma 1974, 132-133) evenals Martinus van Tours: *Sulpicius Severus*, Chron. 2,50 (ed. Lavertujon 2,112,11-13; PL 20, 157D-158A; CSEL 1, 103,10-15).
- [772] H.Ch. *Puech*, Le Manichéisme 61-92; G. *Quispel*, Gnosticism, in: Vig. Chr. 19(1965)73; J. *Ries*, Introduction aux études manichéennes, in: *ETHL* 33(1957)453-482; idem, Le Manichéisme considéré comme grande religion orientale, in *ETHL* 35(1959)362-409 en in: *ALBO*; A. *Henrichs* u. L. *Koenen* a.a. 97-100; P. van der Horst en J. Mansfeld a.w. 5. De beste collectie teksten: A. *Adam*, Texte zum Manichäismus, Kl. Texte 175, Berlin 1954, 19692.
- [773] Fr. *Cumont* a.a.37; H. *Puech*, in: Christus und die Religionen 1,562.
- [774] E. De Stoop, Diffusion 89; Fr. *Decret* a.w. 33-34; A. von Harnack, TU 24,45-46; "um das Jahr 365 waren die Manichäer im Abendlande noch nicht so verbreitet" is beslist onjuist.
- [775] Fr. *Cumont* t.a.p. 37; H. *Puech* t.a.p. 562; E. De Stoop, Diffusion 89; A. *Dufourcq*, Recensie Babut, in: *RHE* 11(1910)82, wiens argumenten men wel zeer kritisch moet hanteren; P. *Alfaric*, Les écritures manichéennes, 2 vol. Paris 1918, 1,62-63.
- [776] Raakpunten met het Conc. van Elvira: S. *Laeuchli* a.w. 105, 107 en 109. *Filaster*, de haer. 61,84 en 88 (PL 12,1175-1176; 1196-1197 en 1199); Conc. van Toledo (400) (Mansi 3, 1003-1004).
- [777] Ch. *Monier* a.w. 120-122, vgl. 211-212; vooral zijn beroep op ep. 15 van Leo Magnus is erg zwak na de studie van *Vollmann*.
- [778] CSEL 18,153,1-155,2.

- [779] Zie hierboven p. 32 . Ook in Afrika bericht over de Manichaeën als Zon-aanbidders. *P. Brown*, Religion and Society 109-110 = *Libanius* ep. 1253.
- [780] PLS 1,529,17-19 en 533,31-32.
- [781] T.a.p. 547,10-11; 548,10-11; 549,43-550,33 en 553,34-554,2. *Apoc. Thom.* is vgl. *P. Bihlmeyer* a.a. 282 verwant met "le milieu manichéen-priscillianiste".
- [782] Zie n.756. De tendentieuze brief van usurpator *Maximus* aan Siricius (PL 13,592) heeft geen enkele bewijskracht, zoals *Fr. Decret*, *Mani et la tradition manichéenne*, Collections microcosme, Maîtres spirituels 40, Paris 1974,157, suggereert, omdat hij 1. zich tegenover de bisschop van Rome schoon moet wassen na de moord te Trier, en 2. omdat de bekentenissen die hij vermeldt vrijwel zeker afgedwongen zijn en 3. - en dat is wel het belangrijkste - omdat deze bekentenissen weinig uit te staan hebben met Manichaeïsme.
- [783] *Schatz* a.w. 198-205.
- [784] *P. Alfarié* a.w. 2,66-67.
- [785] *J. Ries*, Une version liturgique copte de l'*Epistola Fundamenti* de Mani réputée par S. Augustin?, in: Stud.Patr. 9,2, TU 108, Berlin 1972, 340.
- [786] *Augustinus*, c.Felic. 2,1 (PL 42, 536).
E. De Stoop a.w. 3, n.3; *Fr. Cumont*, Recherches 5, n.1; *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen 19643, 286-287; *O. Stegmüller* a.a. 450-451.
- [787] *Ephraem*, hymn. e. haer. 26,5 (CSCO/Syr. 77, 96-97).
- [788] *Ed. Corssen* 6,2-3 en PLS 2, 1530,35-36; 1523,3-4; 1524,44 en 1530,43.
- [789] *B.v. Lactantius*, wiens systeem dichter bij de Manichaeën staat dan dat van Priscillianus, epit. 44 (CSEL 19,1,1,722,19-21). Over de Manichaeïsche "invogingen" in *Lactantius*, zie: Altaner-Stuiber 186.
De demon als duisternis: *H. Puech*, Le prince des ténèbres et son royaume, in: Études Carmélites 27(1948)136-174.
- [790] *H. Puech*, Le Manichéisme 78.
- [791] *Fr. Cumont*, Recherches 1,21-34: "anima vivens" is de Griekse demiurg; *A. Böhlig*, Probleme des Manichäischen Lehrvortrages, in: Myst.u.Wahrheit 236: manichaeïsche interpretatie van $\psi\chi\eta$ $\zeta\omega\alpha$ van 1 Kor. 15,45. Voor Priscillianus' scheppingsbeeld, zie hieronder p. 31-46.
- [792] *E. Waldenschmidt* u. *W. Lenz*, Die Stellung Jesu im Manichäismus, Abh. d. Beyer. Akad. d. Wiss., Phil. Kl. Berlin 1926; *H. Puech*, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus, in: Eranos-Jahrb. 1936, Zürich 1937, 231-237; *E. Rose*, Die Christologie des Manichäismus, Marburg 1941; *A. Henrichs* u. *L. Koenen* a.a. 150-158; *W. Geerlings*, Der manichäische "Jesus patibilis" in der Theologie Augustins, in: ThQ 152(1972)124-131; *W. Ullmann*, Gottesvorstellung, in: Gnosis u. N.T. 389-390. Andere

Gnostieke systemen wijzen de Jesus van het Christendom af: *P. Pokorný* a.a. in: *Kairos* 94-95. De betekenis van het kruis voor de Manichaeën: *E. Cornélis* a.w. 48.

- [793] Vgl. *A. Böhlig*, *Myst.u.Wahrh.* 207-217: via Marcion en Bardaisan.
- [794] Bij *A. Böhlig* t.a.p. 216: Jesus als weg, brood des levens, bron en wijnstok.
- [795] CSEL 18,66,15-20; Jesus als deur, bron, brood en wijnstok. *H. Puech* BALAC 210: "Sa dévotion au Christ rencontre des accents sincères et même touchants".
- [796] 60,5-6; 72,25-26 en 73,13-18.
- [797] *A. Bouché-Leclercq* a.w. 256-310 en 608; *H. Puech* *Eranos -Jahrbuch* 36, 184-185.
- [798] *Loofs* a.a. 11 en 12; *Lezius* a.a. 59 vinden de term bij *Priscillianus* verdacht.
- [799] *L. Grondijs*, *Une église manichéenne en Espagne*, in: *CRAI* (1952) 490-497. De interpretatie van *H. Schlunk*, *Arte Visigodo*, in: *Ars Hispaniae, Historia Universal del Arte Hispanico* 2, Madrid 1947, 304 afb. 319 en 322, lijkt aannemelijker. *J. Fontaine*, *L'art préroman hispanique, zodiaque, La nuit des temps* I, z.j. 208: Zon= Christus; maan= kerk: "très ancien symbolisme chrétien".
- [800] Vgl. CSEL 18,39,8-10; zie n.779 en p. 85 hierboven; ook *A. Böhlig*, *Myst.u.Wahrh.* 199.
- [801] *A. Bouché-Leclercq* a.w. 288-296; *H. Rahner*, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, in: *Eranos-Jahrb.* 10(1943)305-404.
- [802] *Leo Magnus* s. 27,4(PL 54,218C-219A); *H. Usener*, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt a/M. 1948³, 185. *A. Lauras* a.a. 209.
- [803] CSEL 18,153,12-18; *Hiëronymus* ep. 132 ad Ctesiphontem (PL 22,1150-1151). CSEL 18,24,16 (= Joël 2,3) heeft zeker met de Lichtmaagd niets uit te staan.
- [804] Dan zouden de "pseudo-apostoli" en de "pseudo-prophetæ" Manichaeën en de "sectæ" het Manichaeïsme zijn. Zelfs *Paret* heeft dit niet gezien!
- [805] *P. Alfaro* a.w. 2,34-43, m.n. 40 én 173-177 = *Acta apostolorum*, of: *Memoria apostolorum* (ook bij *Orosius* 154,5). De betekenis van dit 5e evangelie voor de relatie Manichaeïsme - christendom: *A. Henrichs* u. *L. Koenen* a.a. 138-139.
- [806] *O. Stegmüller* a.a. 452, 456-457 en 460; zie hierboven p. 39.
- [807] *H. Puech*, *Le Manichéisme* 88-91 en hieronder p. 110-112.

- [808] *A. Hilgenfeld* a.a. 47.
- [809] *F. Décret*, Aspects
- [810] *G. Mensching*, Gut und Böse im Glauben der Völker, Leipzig 1941, Stuttgart 19502; *U. Bianchi*, Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico, Roma 1958; idem, Le dualisme et histoire des religions, in: RHR 159(1961)1-46.
- [811] *E. von Ivánka*, Die neuplatonische Synthese, in: Scholasik 24(1949)20-38; *J. Daniélou*, Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècle, Toulouse 1961. *M.M. Goosen-Mallory*, Christian mysticism and Affective Redemption, A Dogmatic Reflection on the Empirical Testing of the teaching of Saint John of the Cross, in voorbereiding.
- [812] *J.B. Bauer* a.a. 418 en n.56.
- [813] *A. Solignac*, Nouveaux parallèles entre Saint Ambroise et Plotin, in: Archives de Philosophie 25(1956)148-156; *K.-O. Weber*, Origenes der Neuplatoniker, München 1962; *H. Crouzel*, Origène et Plotin élèves d'Ammonius Saccas, in: BLE 57(1956)193-214; *E. von Ivánka*, Plato christianus, Übernahme und Gestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964.
- [814] *E. De Stoop*, Diffusion 6-8; vgl. *J. Zandee*, Gnostic Ideas 26.
- [815] *B.v. P. de Labriolle*, Rutilius Claudius Namatius et les moines, in: REL 6(1928)30-41.
- [816] *A. von Harnack*, Dogmengeschichte 2,75.
- [817] *J. Auer*, s.v. Dualismus, in: LThK 3(1959)585; zie ook hierboven n. 1; vgl. *W. Geerlings* a.a. 59, n. 100. Ook: *C. Andresen*, Geschichte des Christentums, Von den Anfänge bis zur Hochscholastik, Theologische Wissenschaft, Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd.6, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1975, 64: Priscillianus (der gelehrte Mann!)...war durch sein asketisch-mystisches Schwärmertum und einen gnostisch-manchäischen Dualismus aufgefallen.
- [818] Zie hierboven p. 42.
- [819] *U. Bianchi*, Der demiurgische Trickster und die Religionsethnologie, in: Paideuma 7(1961)335-344; *K. Rudolph* a.a. ThR 36(1971)15 n.1; vgl. *W. Geerlings* a.a. 53.
- [820] Zie hierboven p. 2.

NOTEN BIJ HOOFDSTUK 3

- [1] *W. Schatz a.w.* 98-259; *R. Lorenz a.a.* ZKG 76(1966)1-61; en zeer recent: *K.S. Frank*, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Grundzüge 25, Darmstadt 1975, 42.
- [2] CSEL 18,3,4;34,3; vgl. 101,19 en n. 11 en 12 hieronder. "Iter" realistisch in 54,8 en 61,1.
- [3] 57,3-4; vgl. 101,8.
- [4] 4,19; 34,3 en 37,18.
- [5] 4,19; innovatae iter gratiae; 6,2: venientibus ad se iter construit (Christus deus uit 5,21); 71,15: (Christus) salutis nostrae iter construit; 91,10: ad dominum iter facimus; vgl. de kontekst: 9-11.
- [6] Gebruikt hij dan het liefst "via"? 83,14 en 22: peccatorum via; 102,17: uniti(s) malitiae viis. Daartegenover: 64,30: viam veritatis; 92,16: mandatorum via. "Iter" gebruikt hij niet in peioratieve zin, of het moest zijn in het Osee-citaat (2,6-7) in 20,18.
- [7] 32,6: adventus sui iter; 48,11: viam divini itineris.
- [8] 33,1: loquendi de deo iter.
- [9] 85,8: iter psalmodicae sermonis intrantes.
- [10] 77,1 en 100,10: arduum divinae intellegentiae iter (vgl. *Hilarius van Poitiers*, de trin. 1,20: PL 10,39A).
- [11] vgl. 101,5-6: triumphus bonae vitae...teneamus; 101,26: concupiscentiae carnalis natura vincatur; en: laborantibus in 102,4 duidt op de asceten; zie hieronder "labor" p. 91-92.
- [12] 101,19-20.
- [13] 101,21-23; zie hierboven p. 71 voor de allegorese van de tekst. Voor de diversiteit in de ascetische "weg", zie: 103,13: ex diversis vocationum viis.
- [14] Het strijdlied: 101,68; 13-21; 101,23-102,17; de overwinning: 101,2-6.
- [15] de hab. virg. 21 (CSEL 3,1,202,11-12); ook de identificatie ascese-christendom.
- [16] ep. 48 ad Eudoxium 3 (PL 33,189: actio recti itineris).
- [17] Antonios 17; Arsenios 1; Ammonas 6; Epiphanius 12; Zenon 8; Theophilus 1; Pimen 12; Pior 3; Tithoe 7; Hyperchios 8 (PG65,80,88,120-121,165, 177,197,349-352,373-376,427-430 en 431-432).
- [18] ep. 2,17 (CSEL 1, 145,18).

- [19] Vooral *serm. de cent.* (PLS 1,57,16 en 21; 64,45-50; 66,22-25 (electorum itinera); vgl. 66,47; *Ep. Ps-Tit.* (PLS 2,1527,21-22: in itinere sanctimoniae en *Vit. Hel.* (ed. Antolín 204,12-13: salutaris itineris callem). Via augusta, in *de sept. ord. eccl.* (PL 30,148A); "via lubrica" van de wereld, in: *de sing. cler.* (PL 4,929A); *Bacharius*, de rep. laps. 9 en 16 (PL 20,1045B en 1054B); vgl. *Ep. Ps-Tit.* (PLS 2,1527,4-6: o gressitudines itineris vanae).
- [20] *Reitzenstein*, Hist. Laus. 50-51.
- [21] Joh. 10,9 bij Priscillianus in 66,16; Mt. 7,13-14; in de sept. ord. (PL 30,148A); *Ep. Barnab.* 18 (ed. Bihlmeyer, Die apostolischen Väter 1956², 31, 8-13); *Didachè* 1-6 (ed. P. Audet, La Didachè, Instruction des Apôtres, Études bibliques, Paris 1958, 226-233 en 252-257). Reminiscenties aan "Wanderasketen" zijn niet uitgesloten. Zeker ook invloed van *Philo van Alexandrië*.
- [22] O. Becker, Das Bild des Weges, Berlin 1937, 50-68.
- [23] *Lorié* a.w. 55,69,70-71,78,81-83,91 en 100.
- [24] *Tertullianus*, de paen. 6 (CChr. I, 306).
- [25] *Cyprianus*, de zelo 1 (CSEL 3,1 419,14-15).
- [26] *Ambrosius*, ep. 63,71 (PL 63,71: Eusebius van Vercelli in het klooster: "durioris observationis consuetudine hausit laborum tolerantiam").
- [27] *Hieronymus*, ep. 22,38 (PL 22,422): zeer archaisch en authentiek "labor" van de asceten i.v.m. "martyres" en de "voorbeelden": Christus en de apostelen (zie hieronder p. 96): "Grandis labor, sed grande praemium, esse quod martyres, esse quod apostoli, esse quod Christus est".
- [28] Editie in PL 20,1071-1166; Florilegium Patristicum, Bonn 1935, XXXIX. (= kritische editie van G. Morin). CIP 103. Over de toeschrijving van het apologetisch-dogmatisch-practisch tractaat door G. Morin in: HJ 37(1916)229-266, aan *Firmicius Maternus* de critiek daarop en litteratuur, zie *Altaner-Stuiber* 324-325. H. Rahner, Consultationes Zacch. et Apoll., in: LThK 3(1959)49. P. Courcelle, in: RHR 146(1954)174-193: 2e decennium van de 5e eeuw. "Labor" in 3,4 en 5 (PL 20, 1153C, 1154C, 1156B; ook "labor nuptiae" in 3,5 (1156); vgl. *Ep. Ps-Tit.* (PLS 2,1526, 44: ad laboris imparim corpus).
- [29] PLS 2,1157,11-17. Ook: *Conc. van Agde* (506) can. 38 (*Mansi* 8, 331; CChr. 148,208-209): de prestatie van een monnik. En: *Liber Canon* (PLS 2,1521, 20, en 23).
- [30] *Macarius*, H. 29,2 en 40,2; vgl. E.A. Davids a.w. 74 (σπουδή).
- [31] Vaak in: *de sing. cler.* (PL 4,918A; 920A (3x) en B; 925B; 130B en C (= Kor. 6,6); 931B en D; 934B; 940B; 942C en 945B. En in *serm. de cent.* (PLS 1, 54,47; 60,21-22 en 46; 47 en 49; 62,19; 65,19-20; en 66,39; Ook in: *de sept. ord. eccl.* (PL 30, 151D) (episcopus: "laborare debis"). *Ep. Ps-Tit.* (PLS 2, 1524,39-40; i.v.m. navolgingsmotief: 11-38; zie hierboven p. 95); *DTFC* (PLS 1,1507,10-11: van de profeten?); *Bacharius*

de rep. lapsi 15 en 17 (PL 20,1053A en 1054C); *Vit.Kel.* (ed. *Antolin* 204 en 242) heeft echter: "stultis laboribus fatigari" en "laborem incassum" voor niet-ascetische activiteiten.

- [32] 64,15: homo laborans in opus Christi; 66,7: "laborantibus in se" tegenover "peccantibus" (66,6-7); 79,2 en 4 (opus en operari uit 1 Kor. 16, 107); 87,6: "spiritualibus operantes" tegenover "studentes corporalibus" in een eschatologische kontekst (87,4); 102,4: laborantibus = de asceten uit de allegorese van Ps. 59(60)8-10; zie hierboven p. 71; vgl. can. 72: Christum in se...operari, een toevoeging van Priscillianus aan 2 Kor. 13,3.
- [33] 53,6 en 90,18: de mens kiest eerder voor gemak dan voor "labor".
- [34] 51,23: ad legendi (scriptum) laborem; hier in de brede, door Priscillianus opgevatte betekenis: zie Dl. II, hst. 2.
- [35] 86,14: opus laboris; vgl. *Babut* a.w. 118: het moeizame (vgl. 87,10; 77,1 en 100,10) verwerven van het inzicht, waardoor de allegorie mogelijk wordt.
- [36] 8,15: tegenover de valse interpretatoren van de "fera"; op basis van de Schrift (edocti 8,12-13) interpreteren wij (scimus in 8,13 en intellegentes in 8,16) en gedragen ons daarnaar (elaboramus in 8,15 en operantes in 8,17; vgl. hierboven p.92); 19,23: spiritualibus spiritualia comparantes elaboramus, nadat tegenover de interpretatie van de Gnostici de juiste exegese (edocti en intelligentes weer in 1921; vgl. 8,12-13 en 16 hierboven) is gesteld, volgt "elaboramus" (19,23) met als te realiseren inhoud: de ascese (19,24-20,5); hetzelfde in 20,23 (elaboramus) na 20,19 (intelligentes) en 20,25 (scientes) en de ascese (20,24-25 en 20,25-21,6); 112,7: hoc enim (de compilatie van de Paulinische leer in de canones) me elaborasse volo intellegis, waarbij men moet bedenken, dat ascese en bestrijding van de ketterij in elkaars verlengde liggen.
- [37] 35,4: alii vita elaborantes ut eligeremur.
- [38] Zie Dl. II, hst. 2; hier al vast de voornaamste passus: 8,12-13; en 15-16; 9,25-10,2; 11,25-12,6; 12,19-23; 13,22-24; 19,20,5; 20,21-21,6; 24,11-13; 27,26-28; 28,24-29,4; 29,24-30,4; 34,19-35,3; 35,25-36,13; 48,19-20; 48,20-49,15; 51,16-17; 53,11-15; 56,22-25; 66,4-5; 67,19-20; 70,7-71,12; 85,10-11 en 13-14; 86,3-11; 93,4-5; 93,18-19,20; 95,14-15; 97,26-98,2; 100,8; 101,1-6.
- [39] opus 66 maal (*Babut* a.a. RHL 1(1910)125: "Priscillien en fait un abus qui touche à la main" is overdreven; ook is zijn lijst van referenties in n. 2 onvolledig!); operari 15 maal; operator in: 76,13 (schepping); 104,11 (idem?); 103,7 (intra-trinitaire werking van de H. Geest?); 76,14 (schepper).
- [40] *Loré* a.w. 75,78-80; 87,91-92,100. *H.G. Liddell, R. Scott, A Greek-English Lexicon*, Oxford 1966, 978-979, II,2 moeizaam werk; II,3: exercitium; *A. Blaise, H. Chirat, Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, 581-582,7: les bonnes oeuvres; 8: opus dei; *G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 geeft geen ascetische betekenis aan. *Babut* a.w. 111-112. *I. Hausherr*, Opus dei, in OCP

13(1947)200-203 geeft een aantal referenties in een niet geheel helder artikel, vooral *Athanasius*, de virg. I (PG 28,253B). E.A. Davids a.w. 73 bij *Macarius*. Verder zij gewezen op: *Tertullianus*, de virg. vel. 14, (CChr. 2, 1223,2-3): maagden moeten sluier dragen, zoniet "quomodo ceteras sollicitabimus ad huiusmodi opus"; *Cyprianus*, de hab.virg. (CSEL 3,1, 189,14) "opus integrum et incorruptum"; *Apophthegmata*: b.v. Antonius 4 en 13; *Gelasios* 6; *Theodoros van Perme* 10 en 11; *Johannes Eunuchos* 1; *Poimen* 56 en 57 en 159; *Sisoës* 37 (PG 65,77-80; 151-154; 189-190; 231-234; 335-336; 361-362; 403-404). *Basilius de Grote* (in vert.v. Rufinus) interr. 2 (Ed. L. Holstenius I, Codex Reg. Monst. Augsburg 1759, 68) = reg. fus.tr. (PG 31,909A): si recte et competenter vivamus in opus, hoc est secundum virtutem vivere"; *Orosius*, adv. pag. 7,33 (CSEL 5,515,12-516,1): monachi, hoc est Christiani qui ad unam fidei opus dimissa saecularium rerum multimoda actione se redigunt; *Possidius*, Vita Augustini 3: Deo vivebat ieiuniis, orationibus, bonis eperibus in lege domini meditans die ac nocte (Ed. Pellagrino 1955,48). *Consult. Zacch.* 3,3, (PL 20,1153C); opus diurnum (= handenarbeid zoals in *Athanasius*, Vita Antonii 3,6 (ed. G. Bartelink 12-13; PG 26, 844-845); *Sulpicius Severus*, Vita Martini 25,2 (CSEL 1,136,10 SChr. 135,1081-1093 ed. J. Fontaine, die terecht zowel de in de kontekst genoemde ascetische praktijken als het voortdurend gebed onder "opus dei" op deze plaats verstaat; ruimer dus dan C.W. Mönnich, Martinus van Tours, Reidans der heiligen, Amsterdam 1967,42: alleen het geregelde gebed). *Paulinus van Nola*, ep.1,3; 5,18;24,9 en 26,1 (CSEL 29,3,24; 37,6; 209,3 en 235,1).

[41] Babut a.a. RHLR 1(1910)121.125.

[42] Zie hst. 1, n. 165.
De sing.cler. (PL 4, 914D; 919D; 129A; 926A (2x); de sept. ord.eccl. Pl 30, 148A-B; 158B; 161B; 162A; Mon.Prol. ed. Corssen 5,14 (vgl. Priscillianus CSEL 18,75,21; ook 28,12-13 en 49,7 en 9); Ep. Ps-Tit. PLS 2, 1526, 34-35; 1527,19 en 37-39; 1531,2-3; 1535,44; 1537,9; 1538,4; 1541,37-38; Serm. de cent. PLS 1, 54,36-37; 55,51; 58,18 en 35; 60,39-40; 61,6, 17, 19,20 en 40-51; 62,37-38; 64,7-11; 66,20; de sim.carn. pecc. PLS 1, 529, 21-22: *Bachtiarius*, de fide 1 en 7 (PL 20, 1021A en 1035A); de rep. laps. 15,17,18 en 21 (t.a.p. 1052C; 1055B; 1056B en 1060B); *Fides Isacis* III, CChr. 9, 431, 156-157; DTFC PLS 2, 1489,21 (*Orbe*, Gregorianum 530: de la creation y salud; vgl. Priscillianus CSEL 18, 103,6-18 en 104,9-11); Vit.Hel. ed. Antolín 224,9.

[43] CSEL 18,70,9; 78,10; can. 39, 85 en 69. Ook 63,7 (Mozes' activiteiten) en "opus est" + abl. in 28,26.

[44] Goed: 89,5; 91,8; 105,21; can. 60; operari: 8,17 en 80,16; slecht: 89,5; vgl. operari (Rom.6,12) in: 73,4 en 75,20; ook 77,4.

[45] 8,3; 22,13; 23,6; 48,16-17; can. 6 en 82.

[46] operari: 15,25 (Ef. 2,2) en 73,4; 75,20 en 77,4; zie n. 44.

[47] 14,13 en 49,18; het symbolum in 49,12.

[48] 103,7: in operatione spiritus sancti.

[49] 76,16; 104,12 en 22; 105,18; operari in: 104,4-6 en 16; operatio in: 76,13-14 en 104,11(?). Zie ook p. 42-43.

- [50] 27,17; 28,12; 56,9; 63,6; 74,13; 75,4(?) en 10; 86,6; 98,19; 101,22; 103,19; 104,14; operari in: 85,25 en 101,13. Zie ook p. 42-43.
- [51] 12,5; 56,9; 62,5; 67,12; 86,6 (inhoud van de Schrift, zie n. 48); 92,9 en 100,9; vgl. hierboven de opmerkingen bij "labor" bij n. 34 en 35.
- [52] 65,26; 70,10; 76,5; 77,24; 78,26; 98,3-4 en 20; 98,20; 99,6; 102,14; can. 33; operari in: 78,20.
- [53] Vooral in 36,7-8 in de kontekst van 35,4-36,5 (gradaties in de ascese hieronder p.110-111). Ook 59,4-5: spirituele interpretatie van de ascese; 64,15: homo laborans in opus Christi; 67,19: qui... haec in operibus Christi agit; voor 75,4 zie hst. 1, n. 165; 79,2 = 1 Kor. 6,10: missio-neringswerk van Paulus (vgl. CSEL 18, 17,21 en can. 39) bij Priscillianus in de kontekst van 79,18: ascese; 80,15, i.v.m. 80,10: domini vigi-las imitantes; 86,14 opus laboris, zie hierboven onder "labor"; 96,22: qui divinorum praeceptorum in se opus vellet, in de kontekst van 96,24-27; 85,4: operantes in testimonio, in de kontekst van 85,5-7 (= 1 Petr. 1,22). Ook de "goede daden" (zie n. 43) zijn als asces te verstaan. *Heussi* a.w. 218-119 heeft als Grieks equivalent voor "labor": "κόπος", dat niet in *Lampe* voorkomt.
- [54] 95,15: 104,2 en can. 69.
- [55] Dat ascese vanaf het eerste moment van de schepping wordt verlangd, zou daarop kunnen wijzen: 64,12-15 en 65,18-66,3, evenals de categorische tegenstelling: opus mundi - opus dei (Christi); zie de referenties in n. 50.
- [56] Vgl. *J. Trütsch*, s.v. Glaube II,1, in: *LThK* 4(1960)917.
- [57] B.v. *Eusebius* h.e. 2,17,5 (GCS 9,1, 144,5 en in kontekst 143,22-144,6); en *Clemens van Alexandrië*, Exc. ex. Theod. 56 (GCS 17, 125,19); *Cyprianus*, ep. 4,23: si se (virgines) ex fide Christe dicaverunt (ed. Bayard I,10); de hab. virg. 21 (CSEL 3,1, 202,11-12); *Cons. Zacch.* (PL 20,1152: afval-lige monniken "primam fidem irritam facientes"; 1153B: middelmatige as-ceten: fides callida est; fides inimica rebus (saeculi); *Sulpicius Severus*, dial. I,11, 22 en 26; II,5 in 12 (CSEL I, 163,13; 174,23; 178,27; 203,10 en 210,15); *Victricius van Rouen*, de laude sanctorum (PL20, 456 ABC): een zeer uitvoerige passage over *fides* als bron van handelen van de martyres en de confessores. Wordt door *P. Andrieu-Guitrancourt*, La vie ascétique à Rouen au temps de Saint Victrice, in: *PSR* 39-40(1951-1952) 97-98 te veel "modern" verstaan als orthodoxie RSR; vgl. PL 40, 445BC. Zie ook *Lorenz* a.a. ZKG 17 n. 46; *Ps. Clemens*, ad Virg. 1,1,2 (ed. H. Duensing a.a. ZKG 43(1950-1951) 169,15-21 en 172,11). Verder de ascetische tractaatjes: *serm. de cent.* PLS 1, 53,31 en 48; 56,16; 57,14; 58,17; 59,44; 64,6; 65,39 en 47-48 (verband met de doop: non sit post lavacrum vitale dubia fides!); *Ep. Ps-Tit.*: fides op één lijn met andere aspecten van de ascese: zoals sanctimonia, integritas, iustitia; PLS 2, 1539,45-47; vgl. 1540,21-22; 1541,13-14 en 22; *DTFC* PLS 2, 1506,54-55 in de totale kontekst van 1506,39-1507,26, alwaar de combinatie van "ken-nis" en "ascese"; vgl. de opmerking bij "opus" in n. 53. Vgl. *Ch.J. Bishko*, a.a. in: *Am. Journal of Philol.* 64(1984)379-380; "fides" is niet "tenet of faith", maar: "ascetic practice", waarvan voorbeelden. *Bachiarus*: zie p. 20 hierboven.

- [58] "Credere" e.d. 55 maal; fides e.d. ongev. 70 maal. "credere" gebruikt Priscillianus ook voor de overtuiging van de niet-christenen of onorthodoxe christenen; 4,5; 6,20; 18,17; 24,18; 31,28; 38,8; 45,17; 47,21; "Fides" wordt echter nooit in die zin gebruikt; wel eenmaal: "infideles" (6,16). Priscillianus heeft in can. 70 (Rom. 11,32): *concludens omnia sub peccato*. De vulgaat heeft: *conclut deus omnia sub incredulitate*? Voor de ongelovige overtuiging ook "habere" (b.v. 7,24-25); "accedere ad.." (7,8); "sensus" (11,1); "nescientes" (16,28).
- [59] Fides, vaak in combinatie met het "priscilliaanse" intelligere (zie hierboven p. 52): 20,13; 34,14; 45,11; 48,1; 51,20; 52,16; 55,24 en 25 (Rom. 10,17 in een afwijkende lezing: *fides ex auditu, auditus autem per fidem* constat); 61,15; 62,10; 66,14; 70,10; 75,19; 86,11; 98,18-19; credere in: 4,7; 14,3; 31,8; 34,4 en 14; 40,25; 45,9; 49,2 en 28; 50,8; 52,13; 53,12; 55,10; 53,25; 62,6 en 10; 66,18 en 21; 69,3; 75,11; 78,11 en 22; 86,10-11; 88,9; 99,9; 103,18; can. 24.
- [60] Fides: 4,1,4 en 17; 5,6; 6,15; 7,10 en 16; 13,14-15; 14,10 en 13-14; 17,15-16 en 23; 30,15; 31,12; 34,16; 35,27; 36,12 en 13; 39,15-16; 41,16; 42,15; 43,9; 45,20; 48,2-22; 49,15; 50,1; 52,8; 53,3; 55,8 en 28; 56,16; 58,2 en 18; 62,6; 67,9; 73,19; 110,16 en can. 14. Credere in: 4,10; 6,10 en 13; 13,15; en 22; 23,16; 31,11 en 31; 36,13; 37,7 en 13; 44,14; 55,22; 83,17; 84,24; 85,5-6; 103,18 en can. 55.
- [61] De overgangen zijn in n. 57 en 58 onderstreept. Zie ook p. 66, 4e alinea.
- [62] 3,3 en vgl. 34,3 en 43,9.
- [63] 68,2; 93,13 (zie hieronder n. 69) en 99,12.
- [64] Zie hierboven p. 99-100; 93,1; 94,25-95,1; 95,20; vgl. 76,20.
- [65] 97,23-24.
- [66] 7,16; 10,24-25 (in kontekst van 1,22-23); vgl. 102,17 en 100,6 en 11; can. 60; ook can. 55, waarin het motief van de virginiteit voorkomt.
- [67] 46,20-22; can. 43 en 69.
- [68] Can. 58 en 69; vgl. *Orella* a.a. 55-56. Anderzijds roept de ascese op ter bestudering van de waarheid. Ook in CSEL 18,32,16-17; 35,24-36,13 en vooral 80,6-8: "perfecte credite" én de kontekst.
- [69] Babut a.w. 135; *H.Ch. Puech* BALAC 172.
- [70] Zie hierboven p. 110-112.
- [71] 43,9-10; vgl. 34,15-35,10; 35,26-36,13; 39,17 en eventueel 30,11: *omnium nostrum una sententia*"; ook 44,11: "(Christus) magister nostrae ...vitae"; vgl. 101,5: *triumphum bonae vitae*; daartegenover 4,17-18: *prioris vitae desiderii* (1 Petr. 1,14). Ook *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1529,46: "deo vivere" en *Possidius*, *Vita Augustini* 3,1-2 (ed. Pellegrino 1955, 48): *Deo vivebat*.
- [72] 44,11, 99,7 en 12-22; 95,21; vgl. can. 38 (i.v.m. het te bespreken strijdmotief). "Conversus" in deze betekenis in: 93,13; 94,25-95,1 en 100,11; 97,6,18 en 20; vgl. hieronder n. 228.

- [73] 4,13-19: ad innovatae iter gratiae symbolum catholicae conversationis accepimus; vgl. 70,19: praeceptorum observatio?
- [74] 8,18-19; 35,21; 56,11; 82,7 (daartegenover 98,23 en 99,1: carnis en maledictionum disciplina); 35,21: een andere ascese, niet die van Priscilliana; verder: 58,15: adhuc indisciplinato mundo errore constringitur.
- [75] 36,8; 55,10; 67,24-68,1; 72,12; 76,4-5: triformi in deo opere perfecti; 77,12; 95,23 en 72,16; 101,5; vgl. 17,24 (Ef. 4,13); Zie *Schatz* a.w. 130; *P. Nagel* a.w. 12.
- [76] Zie par. 2 van dit hoofdstuk.
- [77] Zie hierboven p. 43-45.
- [78] Enkele voorbeelden: 4,4 en 17-18; 5,23; 14,8-12; 34,20-35,1; 57,7-8 (= Jak. 4,4; ook in 90,16-17 en 94,15-16 en in *Consult. Zacch.* 3,4, PL 20,1154C); 57,16-17; 58,15; 62,11; 64,12; 65,26-27; 75,16; 73,3-17; 79,1 en 22-23; 93,21-24; 95,18-19; 96,20-21; 99,8-9; can. 5,11 en 89. Zie ook hierboven p. 31-46.
- [79] 4,5; daartegenover 65,26: divinorum mandatorum iussa: vgl. 93,23.
- [80] 4,17; 12,22; 61,14; 78,2 en 97,1.
- [82] 5,3; 35,1; 57,6; 75,19.
- [82] 14,11: risimus stultitias saeculares et infelicitates.
- [83] 58,14.
- [84] 99,5; 102,3; vgl. 78,2 en 101,20 (overwonnen afgoden als beelden voor de wereld): devincere; vincere in: 77,24; 78,16 en 21 (tempus); 99,23; 102,9; vgl. 76,1: opus mundi destruere; evincere: o.a. 78,20; zie hierboven p. 99-100.
- [85] 77,3.
- [86] 79,22-23.
- [87] 58,16.
- [88] 95,3 en 99,9; vgl. 68,9: nil debeat saeculo.
- [89] can. 89.
- [90] can. 11.
- [91] *de sept. ord. eccl.* (Pl 30, 157C); *Cons. Zacch.* 3,5 (PL 20,1155D); *Ambrosius* ep.56,3 (PL 17,720); *Vit. Hel.* (ed. *Antollin* 214). Vgl. *Lactantius*, inst. ep. 47 (CSEL 19,725,11) Lit. *R. Bultot*, La doctrine du mépris du monde, Louvain Paris, 1964; *J.B. Bauer*, Askese und Weltflucht, in: Wort und Wahrheit 27(1972)403-420; *Jean Cl. Guy*, La place du "Mépris du monde" dans le monachisme ancien, in: La mépris du monde, la notion du mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale, Paris 1965, 5-17.

- [92] 36,1-3: eerder in de betekenis van "gering achten" dan van verachten, gezien de clementie voor degenen die niet tot het uiterste in staat zijn: 36,4-5.
- [93] 78,2-3; ook in: *Johannes Cassianus*, coll. patr. 3,6,1 (PL 49, 564; CSEL 13,73; Schr. 42,145) vgl. *Schatz* a.w. 153, n. 3 en *J.C. Guy* a.a. 8-10, die verwijst naar *Joh. Cassianus* Conl. 1,5,3 (PL49,487; CSEL 13,11,22-23; Schr. 42,83): parentes, patria, dignitates...dilicidae huius mundi contemnitur; vgl. Cons.Zacch. 3,5(PL 20,1144D); Paulinus van Nola ep.5 (CSEL 29,27,4) vgl. J. Fontaine, in: WdF 409,300. Sulpicius Severus, dial. 1,22 (CSEL 1, 174,21).
- [94] 4,11-5,5; 7,13-19; 12,22-23; 14,7-13; 18,20-12; 20,21-25; 34,19-35,3.
- [95] 14,1-2; 15,3; 19,24-20,3; 20,23-25; 71,19-20; can. 30. Parallel hieraan: 67,17 (corruptibile corpus) 74,5 en 78,8-9(Rom.6,23?) can. 32 (corpus peccati; zie *Schatz* a.w. 141, n. 1) en de "prima" of "humana nativitas" zie hierboven p. 64.
- [96] Zie hierboven p. 49-50; o.a. 21,1-6; 74,8-11; 75,2; can. 29,23 en 34. Jes. 40,6 (omnis caro ut foenum) in 84,12 en 90,10; vgl. *Ep.Ps-Tit.* (PLS 2,1532,51-1533,1); *serm.de cent.* (PLS 1,54,42-45 (= Jes. 11,6 en 1 Petr. 1,24)).
- [97] Zie hierboven p. 44-45 o.a. 18,25-27; 60,2-3 en 9; 63,16-17; can. 34 en 79; Parallel: 78,23-24 (captivitas); can. 22 (servitus).
- [98] Zie hierboven p. 47-48 en 73,3 (-11).
- [99] 73,14 en 77,7-8, beide parallellen van 71,17; vgl. 79,14-28.
- [100] 6,15; 26,21-22; 70,10 en 76,1 (mundi opus in nobis! vgl. 71,10); 74,5 (Rom. 6,6); 95,2-3; 97,16; can. 32,65 en 67; vgl. ook 61,16 (destructio diabolicae temptationis).
- [101] 76,2; vgl. Christus' overwinning op "het vlees" in: 5,23; 60,7; 71, 9-10 en 73,13-18; 77,15-17.
- [102] 102,18; vgl. 77,11 en 112,9.
- [103] 70,20; 97,20; 98,12-14; can. 31; vgl. 68,1.
- [104] 60,14-15; 78,3, 12 en 15: vgl. 2,17 en 7,19 en 34,20 (doop).
- [105] 12,23; 60,3; 67,17; 70,11; 73,11; 76,1; Zie hieronder p. 108-109.
- [106] 71,7; 72,13 en 16; 79,7; 95,23.
- [107] 5,1; 152-3; 77,12-17; can. 82-84: het lichaam is voorwerp van verlossing; 59,3-20; 60,12-13 en 80,1-17: de onnuttigheid van de ascese om deszelfswil; vgl. in dit verband: can. 55,58,61,67,69 en 81. De ascese heeft ten doel: de mens als "clarificatus in corpore" (65,26-66,3; vgl. 76,6-8 en can. 33-34) en "de nieuwe mens" (67,8-11; 78,25; 79,4; 97,24; 98,12-17 en can. 31): zie verder hierboven p. 47-52; dan: 79,25-29 en 102,1: het lichaam is er niet voor de dood, maar voor Christus; 96,1-97,5: de cos-

mische dimensie van de lichamelijke ascese. Daartegenover staat in de tractaten één betrekkelijk negatieve passage: 73,3-11 (zie hierboven p. 50, die echter door 73,3-11: "sicut caro Christi consors virginalis corporis facta" + Gal. 2,19-20, zeer zeker christelijk te verstaan is. Vgl. ook can. 29: "caro eiusque prudentia deo sit inimica" (Rom. 8,7). Ascese uit verkeerde motieven: *Vita Antonii* 34,1 en 38,1 (ed. *Bartelink* 74 en 80).

- [108] 61,7-16; 97,8-14; 99,10-19 en 100,3.
- [109] 13,23 en 84,3-7.
- [110] Zie hierboven p. 43, 70-71 en 74.
- [111] Zie hieronder p. 99-100.
- [112] 16,5-6 (Kol. 2,8) en 64,20-65,1; zie hierboven p. 5, 7 en 9; *Eusebius*, h.e. 6,3,6; 6,9,6; 6,43,16 (GCS 9,2,526,538 en 620); *Sozomenos* h.e. 1.12 (PG 67, 892A en 896A). Voor het Westen: *Lactantius*, de opif. 1,1 (PL7,10): *Philosophi sectae nostrae*.
- [113] *P. Nagel*, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums, TU 95, Berlin 1966, 5-79; ook *A. Guillaumont*, Monachisme et éthique judéo-chrétienne, in: *RechSR* 60(1972)206-207.
- [114] Zie hierboven p. 11 en 13; 65 en 87.
- [115] *Vöðbus*, Hist. of Ascet. I,23-28: de voorname rol van de boete bij de Syrische asceten.
- [116] Zo zal men 36,1-2 niet al te stringent moeten nemen, omdat *Priscillia-nus* en de zijnen streven naar een sociaal-dienstbare positie in de kerk; zie Dl. II, hst. 2.
- [117] Zie hierboven p. 56-61.
- [118] Zie *P. Nagel* a.w. 69-75 en hieronder par. 3.
- [119] Vgl. *P. Nagel* a.w. 5-19; *A. Adam*, Sprache und Dogma, Gütersloh 1969, 79-84; *H. Rahner* a.a. *Eranos Jahrb.* 15, Zürich 1948, 220; *G. Blond*, Enchratism, in: *DSAM* 4(1960)632, in welk opstel het oordeel van de auteur over de enchrasteia wel met de nodige voorzichtigheid moet worden gelezen; veel evenwichtiger is: *H. Chadwick*, Enchrasteia, in: *RAC.* 5(1962)349-365.
- [120] *Schatz* a.w. 144,201,203 en 205; vgl. 134: Christus als "symbol der Askese"; inwoning: a.w. 134 en 135, n.1 en 2. Zie ook hieronder p. 46 onder 3).
- [121] Zie hierboven p. 20-30.
- [122] Zie hierboven p. 93.
- [123] Zie hierboven p. 32 en n. 18-19.
- [124] Zie het schema in hst. 1, p. 25-29.

- [125] De zeer archaïsche trek: "dies" als naam voor Jesus, *J. Daniélou* a.w. 222-226.
- [126] Zie hieronder 104-107.
- [127] Zie hierboven p. 16-21.
- [128] Zie hieronder p.
- [129] B.v. *Ps. Clemens*, ep. ad virg. 1,6,1 (ed. Duensing 172); *V88b1us* a.w. II,98-100: de Syrische asceten, en 299: "only in pain and suffering can a monk receive the likeness of God"; daarbij referenties; *J. Daniélou* a.w. 270-315; *K. Heussi* a.w. 28; *S.P. Brock* a.a. 18 en n. 60 (*Aphraates*) en n. 61 (*Ephrem*) en 18-19 (de Syrische kerk); *Reitzenstein*, *Hist. Laus.* 36 (*Rufinus van Aquileia*, *hist.mon.* 16; PG 34, 1038C).
- [130] *Acta Thomae* c.158 (ed. Klijn 149); de paaspreek van Melito van Sardes (Ed. C. Bonner, *Studies and Documents* 12, London 1940, 129-134 (=66-71) en 155-160 (= 94-96; vert. *J. Blank*, *Vom Passa*, *Sophia* 3, Freiburg i. Br. 1963, 118-120 en 127-128). *E.A. Davids* a.w. 66-67: bij Macarius; zulke consequenties ontbreken bij de veel minder intelligente Priscillianus!
- [131] *Ps. Clemens*, ep.ad. virg. 1,3,6 en 5,4: II,5,5, (ed. Duensing 170,28; 72,6 en 183,16-17); *Cyprianus*, de hab.virg. (CSEL 3,1,202,16-18).
- [132] *Ev.Ver.* (*H. Jonas*, *Gnosis* 1964³, I, 408, n. 2, die referenties geeft); verder *S. Arai*, zie hierboven n. 196, 217-218 van hst. 1.
- [133] Zie hierboven p. 87. Voorbeelden bij: *A. Böhlig*, *Der Manichäismus*, in: *Myst. und Wahrh.*, Leiden 1968, 200.
- [134] *Tertullianus*, de red.mort.44,4 (CChr. 2,980,14); ad mart. 2,8(t.a.p. 1, 4); *Cyprianus*, ad Fortunat. 11 (CSEL 3,1,342,15,343,8).
- [135] *K. Baus*, *Handb. d. Kirchengesch.* 1,334-336.
- [136] *Ambrosius*, de virg. 1,10 (PL 16,191); *Hieronymus*, ep.22,38 (PL 22,422).
- [137] CSEL 18, 4,4; 39,13; 49,4-5; 71,8 en 72,2-3; verder 22,4-9; 36,23-24; 45,13; 48,10; 59,20; 71,18; 74,1-2 en 14-21; 83,10-11; 92,13-14. Het kruis: 22,4; 26,6; 44,15 (crusis laudes!) en 60,18 (crux divina); *Chirographum*: 16,23; 60,4-5; 75,21-76,10; 77,16; zie hierboven, p. 81-82.
- [138] 16,3-4; 22,2-3; 32,1-2; 58,1; 60,4-7; 70,16-17; 71,1-2 en 8; 72,16; 75,2-3; 77,14-17; 79,23-25; 80,23-24; 100,4-5; 102,5-6.
- [139] B.v. *Ps. Clemens*, ep. ad virg. 1,6,1 (Ed. Duensing). 172,17-18 en vooral 20-21; 1,711 (173,13-21); 2,5,4 (183,13) en 15,1,3 (187,30-188,5). *Lactantius*, epit. 45 (CSEL 19,723,14-724,6); Christus als oer-doener van zijn eigen leer; *Cyprianus*, de hab.virg. 7 (CSEL 3,1,193,5-17); *Sulpicius Severus*, *Vita Martini* 3,24,25 en 17 (CSEL 1, 113,133-135,137); dial. 1,11 (162-163); dial. 2,7, vgl. 10 (188,189,191-192); dial. 3,17 (215-216).
- [140] *DTFC PLS* 2, 1495,8-9; de sept. ord. eccl. (PL 30,148D); *serm. de cent.*

PLS 1, 66,11-13: christianus = asceet!; Bacharius, de rep. laps. 17,20 en 22 (PL 20, 1055A; 1059B en 1061A): het lijden van Christus; *Cons. Zach.* 3 (PL 20 1071-1166); *Vit.Hel.* (ed. Antolín 239,4: sicut ipse est, et nos sumus in hoc mundo: ongehuwd!).

- [141] A. von Harnack, Die pseudo-Klementinische Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums, Sitzungsberichte d. Berl. Akad. d. Wissensch., Berlin 1891, 369. (Elia als prototype van het monachisme is afkomstig uit de Haggada); F. Lent in: Journ. of Am. Oriental Soc. 35(1915-1917)103-198; H. Lietzmann, Das Leben des hl. Simon Stylites, in TU 32,4, in register p. 256; S.P. Brock, a.a., in Numen 20(1973) 18 en n. 13; K.S. Frank, Einführung, in: Askese und Mönchtum in der alten Kirche, Wege der Forschung 409,8-10 wijst o.a. op *Sozomenos* h.e. I,12 (PG 67, 893A): Elia en Johannes de Doper als voorbeelden. Merkwaardigerwijze komen geen van beide kampioenen bij Priscillianus voor. Wel "imitare" als technische term in 60,12.

Voorbeelden uit de ascetische litteratuur: *Ps. Clemens*, ep. ad. Virg. 1,6,2-5 (ed. H. Duensing 172,21-173,12); vgl. 1,8,1 (174,4-5): Apostelen en Johannes de Doper; 2,7,1-13,3(184,25-186,44; slechte voorbeelden!) tgo. 2,14,1 (187,1: goede voorbeelden); *Tertullianus*, de anim. 21 (CChr. II, 813: Adam); vgl. de anim 11 (t.a.p. 797: Saul); Adam in *Hieronymus*, Vita Pauli, prol. (PL 23,17A: Elias en Joh. de Doper: S.G.A. Luff in: IER 84(1955)165); Hist.Laus., c.16 (*Reitzenstein*, Hist.Laus. 37, n. 3 en 46: PG 34,1038): *Sulpicius Severus*, ep.2,8 (CSEL 1,234-236: Martinus na zijn dood onder de apostelen en profeten gevoegd); *de sing.cler.* (PL 4, 929B-930D: reeks voorbeelden; 933C: Christus en de apostelen; 934BD: Johannes en Elia); *de sept.ord.eccl.* (PL 30,, 150D Tobia); *Vit.Hel.* (ed. Antolín 127,24-31: velen!; 206,23-33 en 207: Petrus; 208,17-34 en 209,4-13: Mozes, Paulus en Johannes de Doper, die niet alleen profeet, maar ook engel wordt genoemd; vrijwel allen kampioenen vanwege hun virginiteit). Het bontst maakt het *Sancti Asterii ad Renatum monachum* (ed. G.Morin, in: Rev. Ben. 47 (1935) 102, PLS II, 342-345): Adam is de eerste monnik; vanaf hem een serie heiligen: ad nostram usque pervenit aeternitatem.

- [142] De problematiek rond de titel "leraar" bij de Spaanse asceten, zie D1. II, hst. 2.

- [143] Zie D1. II, hst. 2.

- [144] Zie hierboven n. 141.

- [145] E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom-Freiburg, Wien 1959, 219-220; H. Rahner, a.a. Eranos Jahrb. 15,246; P. Nagel a.w. 55-62. Een onderzoek is nodig, zegt J. Fontaine, a.a. in WdF 409,323, n. 94 naar de samenhang van de voorstellingen in het monachisme tussen bijbelse thema van de ascese als terugkeer naar het paradijs én de dichterlijke themata van het bucolische leven; Zie *Hieronymus*, ep. 43,3 (PL 22, 479-480). *Prudentius*, cath. 3,56-57 (ed. Laverne 1,14).

- [146] Bij *Macarios*, zie G. Quispel, Macarius, 25: E.A. Davids, a.w. 98-100; Verder: *Tertullianus*, de exhort.cast. 13,4 (CChr 2,1035: qui se iam illius aevi filios dedicaverunt); *Optatus van Mileve*, de schism. Donat. 2,11 (CSEL 26,47,1: harum rerum (= vormen van ascese) in paradiso deus plantat); *Salvianus van Marseille* ep.1,11 (CSEL 8,203 klooster is vestibule van de hemel). P. Nagel, Die Wiedergewinnung des Paradieses durch Askese, in: Forschungen und Fortschritte 34, Berlin 1960, 375-377.

- [147] *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1525,1-3; 1511,54-1512,3; 1512,25-41 en 49-56; verder overheerst op een ongeproportioneerde manier het vergeldingsmotief: de straf voor de incontinentia.
- [148] *Serm.de cent.* PLS 1, 62,46-47; 63,10-16; 647,10-16 en 24; 66,46 en 52; 67,1 en 7-8.
- [149] *Vit.Hel.* (ed. *Antolfin*) 239, 243, 244 en 265. Vgl.*Bachiarius*, de rep. lapsi 6(PL 20, 1042A: ecce in saeculi fine consistimus); 3,5 (PL 20,1156D:continentia et virginitas impleat coelum).
- [150] B.v. 5,2-3; 12,22-23; 14,11-12; 17,3-16; 69,9-10; 73,10-14; 98,17.
- [151] 35,6-7; vgl. can. 82-90.
- [152] 37,5-7; 80,21 en 83,10.
- [153] 6,2-3; 37,17; 55,25-56,1; 90,19; 102,2-3; vgl. 93,15.
- [154] Zie hierboven p. 32.
- [155] Ook het thema van de nieuwe mens; b.v. 20,1-5(= Ef. 4,12-13) kan Priscillianus eschatologisch hebben ervaren; zie hierboven p. 56-61.
- [156] *P. Nagel*, Bios Angelicos, Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum "engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum, Münster 1964. Ook: *J.J. Didier*, Angélisme ou perspective eschatologique, in: *Mélanges des Sciences Religieuses* 11(1954)31-48.
- [157] *P. Nagel* a.w. 34-48.
- [158] *A. Adam*, Grundbegriffe des Mönchtums, in: ZKG 65(1953-1954)224-228; *A. Vöölbus* a.w. I,97-103; Na *P. Nagel* nog: *J. Daniélou*, Terre et paradis, in *Erano's Jahrb.* 23, Zürich 1953, 466-467; *H. Chadwick*, Enkrateia, in: *RAC* 5(1962)362 en *W. Schatz* a.w. 122,138 en 147-148.
- [159] *Ed. H. Duensing* 171,8 en 18-19.
- [160] GCS 4,321 en 6,438-439.
- [161] *Zeno van Verona*, tract. 1,16,12 (PL 11,384: Adam en Eva).
- [162] CSEL 54,171,9 PL 22,400.
- [163] PL 16,202 en 214.
- [164] *Reitzensteina*.w. 34, n. 2; 42,78,89 en 127.
- [165] CSEL 29,131(?), waar het ideaal zelfs toegepast wordt op de stadsbewoners.
- [166] *Vita Martini* 7,1; dial. 1,4 en 17; dial. 2,5 en 13; dial. 3,11 (CSEL I, 624; 156,22; 170,5; 186,24-25; 197,2; 208,14).
- [167] *Ed. M. Rampolla*, S. Melania giuniore, Roma 1905; BKV² 1912 5 (vert. St. Krottenthaler) 445-498.

- [168] PG 38,93A: *vita angelica* en de idee van de eenheid (?).
- [169] *Ep.Ps-Tit.* PLS 2, 1523,8,13; 1529,11-12; 1537,2-3 en 6-8; 1529,44-45; *serm.de cent.* PLS 1,54,42; 55,1 en 26-27; 60,9-12 en 50; 61,23 en 39-41 en 64,39-44 (= Luk. 20,34); *de sing.cler.* PL 4, 938A; 943C; 944B; *de sept. ord. eccl.* PL 30,152B; 157C; 159 AB (toegepast op de hiërarchie); *Vit.Hel.* ed. *Antolín* 209(:Johannes de Doper: angelus); 225, 226; 230; 235-239 en 265; *Cons. Zacc.* PL 120, 1154 en 1157D.
- [170] B.v. in de Ierse tractaatjes, PLS II, 1508-1522.
- [171] a.w. 147-146: na enkele referenties (*Rufinus* en *Ambrosius*): "Die Übereinstimmung mit den Anschauungen Priscillian's ist evident". Men vergelijk 73,18-24 met 79,28: "corpus...nec fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi".
- [172] *Schepss*, CSEL 18 geeft niet de juiste parallellen met Apoc-passages in 81,11-12: "non numeris bestiae sed mensura hominis" quod est angelus nuncupamur".
- [173] Een grammaticale moeilijkheid levert "quod" in regel 12, waar men "quae" zou verwachten.
- [174] Zie hierboven p. 14 en n. 171 en 172; vgl. 79,27-28, even voor het slot van de preek: "corpus...imago corporis Christi" en 81,5-6: "naturam in vobis dei (= Christi) custodientes et legem id est carne domini vivamus et sanguine".
- [175] Vgl. de veel "neurotischer" engelachtigheid = a-sexualiteit van *Ep.Ps-Tit.* En elders: *Nagel* 48-55. De betrekkelijkheid van de sexualiteit in de opvatting van Priscillianus blijkt misschien uit 79,25-28, enkele regels voor de Lukas-tekst, uit "iam non" o.a. 1 Kor. 6,13 waarmee o.a. wordt ingeleid.
- [176] Zie hierboven p. 65-66.
- [177] 28,23-24; vgl. hierboven bij n. 176.
- [178] Zie hieronder p. 110-112.
- [179] *H.Koch*, *Virgines Christi*. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten, TU 31, Leipzig 1907, *Th. Camelot*, *Virgines Christi*; *La virginité aux premiers siècles de l'église* Paris 1914; *F. de B. Vizmanos*, *Las virgines christianas en la iglesia primitiva*, Madrid 1949; *N.N.*, *Mystique et Continence*, *Études Carmélitaines*, Paris-Brugge 1952; *R. de Izary*, *La virginité selon saint Ambroise*, Lyon 1952; *R. Metz*, *Le vierges chrétiennes en Gaule au IVe siècle*, *Studia Anselmania* 46(1961)109-132.
- [180] Zie hierboven p. 110-112.
- [181] B.v. *Acts of Thom.* 12-16, 51-61, 85,88,94,98,99,101,103,104,126,131, 139,144 en 150 (Ed. *Klijn* 70-73,91-97; 109;110;113; 115; 116; 117; 118; 132-133; 135; 139-140; 143 en 145; EV. Thom. (log. 49 en 75: ed. *M. Grant* 160 en 176; ed. *R. Kasser* 77 en 97-98); vgl. *Nagel*

a.w. 52-55. Opheffen van het geslachtsonderscheid door ascese:

Chr. Gnllka, *Aetas Spiritualis*, Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens, *Theophaneia* 24, Köln-Bonn 1972, 146-147 en n. 50 en 51.

- [182] Zie *Babut* a.w. 60-62, vooral 61, n.l., die m.n. *Damasus*, *Ambrosius* en *Hieronymus* noemt met referenties. Het in DSAM 1, 972-973 gesignaleerde enkratisme geldt zeker niet voor *Priscillianus*. Nog altijd gaan ook Spaanse auteurs uit van de *Priscillianus* aangewreven stelling, als zou hij het huwelijk veroordelen. *J. Fernandez Caton* a.w. 57,58 met n. 30 en p. 94. *Lopez Caneda* 130-31 baseert zelfs zijn hele aanval op *Priscillianus* op dit parti pris (zie hierboven het. 2, n. 130). Voor een dergelijke afkeuring is geen enkele vroege tekst aan te halen. Het woord "continentia" alléén in 21,11 (= Gal. 5.19). In 112,7-8 betekent het woord: hoofdzaak, inhoud. *Virginitas* komt slechts voor in 101,10 en dan niet als technische term.
- [184] 35,24-36,8.
- [185] 17,26-28.
- [185] 70,11-12; vgl. can. 33 en 82.
- [187] 73,11-16, m.n. 13; 73,24.
- [188] 28,23-24 (= Gal. 3,28); zie hierboven p. 65-66. Voor de bruidsmystiek in de vroeg-christelijke literatuur o.a. *Jes.* 61,19; *Mt.* 22,10; *Ev. Tom.* log. 75 (ed. vgl. *A. Guillaumont*, *H. Puech*, *G. Quispel*, *W. Till*, *Yassah 'Abd al Masih*, Paris 1959, 40-41); in *Ev. Philippi* (zie: *Theol. Lit. Zeit.* 84 (1959) 1-26); *Tatianus*, or. ad Graec. 13,15 (ed. TU 4,1, Leipzig 1888, 16-17); *Hippolytus*, in *Dan.* 1,22,5-6 en in *Cant. fragm.* (GCS 1,1,34,26-32 en 374,22-25; zie *A. d'Alès*, *La théologie de Saint Hippolyte*, Paris 1906, 126; *A. Müller*, *Ecclesia Maria*, *Paradosis* 5, Freiburg i.d. Schweiz 1955, 84); *H. Rahner*, *Symbolen der Kirche*, *Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 27; *Cyprianus*, ep. 4,3,2 en 4,4,1 (CSEL 3,2,474-476; ed. *Bayard* 1,10 en 11); *Tertullianus*, de resurr. carnis 61,6 (CChr. II, 1010) en de or. 22 (t.a.p. I, 268-271); *Macarius* (zie *E.A. Davids* a.w. 42, 63-64; 68-69 en 95-96); *Vita Heliae* (ed. *Antolfin* 125,231,237,239-240 en 243). Literatuur o.a.: *H. Koch*, *Virgines Christi*, TU 31,2, Leipzig 1907, b.v. 75; *G. Quispel*, An unknown Fragment of the Acts of Andrew, in: *Vig. Chr.* 10(1956)133; *W. Völker*, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, *Beiträge zur historischen Theologie* 7, Tübingen 1931, 100-109 (het thema bij *Origenes*); *C. Chavasse*, An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity, London 1940; *E. Dassmann*, *Die Frömmigkeit des Kirchvaters Ambrosius von Mailand*, *Münsterische Beiträge zur Theologie* 29, Münster 1965, 171-180 (bij *Ambrosius*); *A.H.C. van Eyck*, *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria*, in: *Vig. Chr.* 25(1971), 104.
- [188] 77,12-14 en *Schatz* a.w. 130, n. 1; vgl. 101,24-25. Daarnaast zijn interesse voor de maagdelijkheid van *Maria*: 27,24 en 36,17-18 (= *Jes.* 7,14); 53,25-54,1; 59,24; 74,21-24 (*virginitas ante et post*, om nog maar eens met de termen van de baker-theologie over *Maria's* moederschap te spreken, die generaties lang een mufte energie deed verspillen en uiteindelijk de Godmoeder oneer aandeed!). In *A. d'Alès* a.w. 109, n. 3 vindt men ook 73,13, dat echter niet *Maria's* maagdelijkheid, maar de relatie asceet-Christus betreft, zie hierboven bij n. 174).

- [189] *Fernandez Caton a.v.* 78,78; zijn referentie naar tr. 10 is onjuist!
- [190] 36,1-2.
- [191] Het verhaal van *Sulpicius Severus*, chron. (CSEL 1,101,14-20) over Priscillianus' relatie met de dochter *Procula*, van de matrona uit Eauze, *Euchrotia*, echtgenote van *Delphinus*, hoort bij het beeld van de here-siarch: een ketter moet zich nu eenmaal met vrouwen afgeven! *Sulpicius* zelf durft zijn hand voor het verhaal niet in het vuur te steken.
- [192] 17,17-18: "reciprocam mercedem erroris secundum quod oportet expectant"; de hele passage: 17,16-25. Naast het hoererende Babylon in 12,23-13,6, is ook bij het heidense tuig als Mars ontucht verondersteld: 16,16-19; en ook de profetische verwijten aan het ontrouwe Jerusalem zijn hem bekend: 19,4-18.
- [193] *H. Rahner*, Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 19-65. Eschatologische elementen in verbinding met de virginiteit bij Priscillianus in 79,22-28 (m.n. 25-26; 102,23; can. 55 en 82).
- [194] Zie hierboven hst. 1, n. 71. B.v. *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1533,41-48 (vgl. 1539,36-51): alleen de "vera virginitas deo dicata" redt bij het oordeel.
- [195] Zoals bij *Ep.Ps-Tit.* de hele teneur van het tractaatje; zie hierboven hst. 1, n. 70; enkele markante voorbeelden: PLS 1,63,29-33: God gaf eerst het gebod tot voortplanting (O.T.); daarna (N.T.) demonstreerde hij de "sanctimonia", terminus technicus voor de virginiteit; vgl. *Vit.Hel.* (ed. *Antol'n* 226); *Cons.Zacch.* 3,5 (PL 20, 1156D en de sing.cler PL 4, 937C). Verder komen in *serm.de cent.* martyrium, virginiteit, én continentia binnen het huwelijk in aanmerking voor beloning; het huwelijksleven valt buiten elke vorm van waardering; PLS 1, 62,43-44; 63,30-32; 64, 14-16; 66,3-6; verwantschap met de *Thomas-Litt.* in PLS 1,64,36-44: "Thomas ex Judaeis" is betrokken bij de vraagstelling die leidt tot Luk. 20,34. Zie hierboven p. 83 voor Judas-Thomas.
- [196] De waardering van het Joh. ev. vanwege de maagdelijkheid van zijn auteur: ed. *Corssen* 6,14-15 en 17-18; 7,15-16 en 38.
- [197] De teneur van de hele roman; zie hierboven hst. 1 n. 73; enkele markante punten: virginiteit is navolging van Christus-virgo (ed. *Antol'n* 242-243; vgl. 223); belangstelling voor Maria (125,127,211-213; 222,225,226,234, 241 en 243); sexualiteit en eschatologie (239); de enormiteit "mini nuber Christus est et integras lucrum" (242).
- [198] Thema van het tractaat: "ne clerici cum feminis commorentur" (PL 4, 911B) vanuit een zuur en angstig antifeminisme. Vandaaruit komt de auteur zelden tot een positieve waardering van de virginiteit. De plicht van de clerus tot continentie staat in dienst van het clericale decorum; vandaar b.v. dat ontrouw aan de continentie erger is dan de ontucht (PL 4, 918B); in dezelfde sfeer: *Ps. Hieronymus*, ep. 42,7 (de vita clericorum: PL 30, 290: "nemo miles cum uxore pergit ad bellum"). Des te merkwaardiger is het argeloze oordeel over de gezamenlijke liturgische activiteit van de clerus met vrouwen (PL 4, 925C). De andere "clericale" tractaten, *de sept.ord.eccl.* en *stat.eccl.ant.* staat veel rustiger tegenover de sexualiteit en de virginiteit (resp. PL

- 30,152B; 156AB; Statuta, can. 37,68,99 t/m 102, ed. *Munier* 86,91 en 95-96).
- [199] Vooral *de fide*, 5 (PL 20,1032-1033) en *de rep.lapsi*, 18 (PL 20, 1057B); de relatie martyrrium-virginitas in *de rep.lapsi*, 4,6 en 16 (PL 20, 1039B, 1042BC vgl. aldaar de Christus-vroomheid); en 1054B; Virginitas Mariae in *de fide*, 3 (PL 20, 1028-1029).
- [200] C.3,3,5 en 6 (PL 20,1152 en 1155-1156). Zijn gematigde houding tegenover het huw. in 3,5 (1156CD).
- [201] *G. Quispel*, Macarius 24-35; n.a.v. Luk. 20,34-36 a.w. 82-92.
- [202] PLS 2,1532,28-30; PLS 1, 64,22; PL 4,944B en ed. *Antolfin* 226.
- [203] Alleen een vermelding op p. 33; vgl. *Loriz* a.w. 1,55,61,74,94,102-106, 127 en 144. *A. Guillaumont* a.a. in: Rech.SR 60(1972)205-206: base de la vie mystique. *H. Edmonds*, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie, in: Seelige Überlieferung, Münster 1938, 21-50; *E. von Hippel*, Der Krieger Gottes, Halle 1936, Paderborn 1953².
- [204] *M. Black*, Hasisaeen'Essene Asceticism, in: *Aspecta du Judéo-christianisme*, Paris 1965,28: reeds bij de Essenen; *Völkner*, His. I,202 en II,678. De apostel bij *Irenaeus*, adv.haer. 4,37,7 (PG 7, 1103-1104) als athleet. In de Syrische traditie: *Aphraates*, demonstr. 8,18 (PS 1,341,11-344,2); *Ephrem*, Hymni de Ieiunio 4,4 (CSCO 224,17), Hymni de Ecclesia 3,1(t.a.p. 199,7 en 34) en Hymni de Virginitate 5,2 (t.a.p. 224,17). *L.P. Brock*, Early Syrian Asceticism, in: *Numen* 20(1973)e en *L. Barnard*, The Church of Edessa, in: *Vig. Chr.* 22(1964)164. Bij *Macarius*: *E.A. Davids* a.w. 66 en 73-76. In de Apocriefe litteratuur: *Acts of Thom.* 39,50 en 85 (vert. *Klijn* 85-86,91 en 109); *Act. Andreae*, 9,27-28; 10,6-8 en 20-21; 14,6-16 (*G. Quispel*, An unknown Fragment of the Acts of Andrew, in: *Vig.Chr.* 10. (1956)131-133).
- [205] *W. Völkner*, Das Vollkommenheitsideal...25-62 en 175-180.
- [206] Vgl. b.v. *Athanasius*, Vita Antonii 7 (Ed. *G. Bartelink*, 21-25) en de preek tegen de demonen(t.a.p. 40-84). De echo ervan in Vita Martini van *Sulpicius Severus*, 21-24 (CSEL 1,130,10-134,21. *Apophthegmata*, Abbas Antonius 20 en 22; Arsenius 3; Elia 7; Theodorus van Pherme 27; Amma Theodora 7; Macarius 13 en 36; Moses 1; Poimen 14 en 67; Pambo 13; Pityrion (PG 65,81-82,82-83,87-88,183-186,193-194,203-204, 267-270,277-278,281-282,325-326,337-338,371-372 en 375-376) een handige sleutel voor de citaten uit de *Apophthegmata* bij *Nagel* a.w. X-XI). Vgl. *Heussi* 261-265.
- [207] 1,5 en 1,6,1 (ed. *Duensing* 171,26-29; 172,1-6 en 7-10; 172,17).
- [208] B.v. ad martyras (CChr. 1,3-8): identieke terminologie uit het strijdperk voor het ideaal van het martyrrium als dat van de ascese.
- [209] de hab. virg. 21; de op. et el. 26; de zelo et liv. 16; ad Fort 1 (CSEL 3,1, 202,14-24; 394,22; 431,6; 317,6; ad Donat. 5 en 15 (CSEL 3,2,7,12-8,8; 15,15-18).

- [210] *Arnobius de Jongere*, com.ad ps. 93(PL 53,462B): *Lactantius*, epit. 24 (CSEL 19,1,2,698), 19-699,2): Marius Victorinus, hymn. 2, str. 11 (PL 8, 1143AB; Schr.68,630,47-50).
- [211] *Ambrosius*, hexaem. 6,50 (CSEL 32,1,242,13-22); de virg. 3,4,37 (PL 16, 231-232); ep. 63,72 (PL 16,1209); vgl. *E. Dassmann*, a.w. 215-224. Vgl. *J.D. Gordini*, *Forme di Vita ascetica en Roma nel IV secolo*, Roma 1952, 42 en n. 176. *Augustinus*, conf. 8,6 (PL 32,756: militia); cat. rud. 23,43 (PL 40,341: Paulus "tamquam miles"); de op.monach. 16,19 (PL 40, 564: divina militia); serm. 343,10 (PL 39,1511: certamen); in ps. 132,6 (PL 37,1732: milites Christi); de agone christ. (PL 40,289-310: het hele tractaat).
- [212] *Sulpicius Severus*, Vita Martini 1,2,4,14; ep. 3,13 en 19; dial. 1,18, 22,24,25; dial. 2,11 (CSEL 1,130,10-134,21). Vgl. *W. Schatz* a.w. 53,56 n. 3; 57 n. 6; 58 n. 1; 312; *J. Fontaine*, Vide de S. Martin, in Schr. 133, 143-148.
- [213] *Victricius van Rouen*, ep. 18,7 (CSEL 29,134); de laude sanct. 12 (PL 20, 455C); vgl. *Paulinus van Nola* over Victricius, ep. 18,9 (CSEL 29, 93,6, 23-24): martyrum; zie *J. Smulders*, *Victricius van Rouen*, in: Bijdragen 17(1956)7. *Salvianus van Marseille*, ad eccl. 2,4 (CSEL 8,249) en *Prudentius*, Psychomachia (ed. *Laurenne* 3).
- [214] Zie hierboven 44-45. *Strijd* tegen de demon expressis verbis in: 3,5; 59,15-16; 96,24-25; 97,8-9 en 100,2-3.
- [215] 95,24-97,5 en 98,3-23. Men bemerkte de volgende details: de strijd in: 96,1-2, 9-10, 19-21 en 22-23; 98,3,4-5 en 9; de cosmische machten in: 96,9-16; 98,17 en 21; de anthropologische krachten in: 95, 23-96,1; 96,8-9 en 19-21; 96,22-97,2; 98,8-16 en 20-22; de noodzaak van de strijd: 96,1-5 en 8-9; 96,21-97,6 en 98,20-22. Zie ook hierboven p. 62, 3e alinea; p. 79, laatste alinea.
- [216] 98,3-4 en 96,22-23.
- [217] M.n. can. 38: de graag gebruikte Paulinische teksten in 15,5; 61,4; 90, 6-7; 92,17; 95,19-20: Rom. 13,12 en Ef. 6,11. De wapens van de "tegenpartij": 100,2-3.
- [218] Can. 80 (Fil. 3,14); 95,21 (1 Petr. 5,4); vgl. can. 62.
- [219] 95,22; vgl. 81,10 (de overwinnaars!); van de andere kant, de vijand in: 77,3; 96,29 en can. 62.
- [220] 84,25; 96,17; 98,4 (merkwaardige vrouwelijke accusatief!) en vooral weer can. 38; vulgaire wereldse ruzies in: 57,4; 92,17 en 99,21.
- [221] 93,22 en 96,22.
- [222] 13,6; 96,9-10 en 98,3.
- [223] 95,13 (David) en de uitleg van de typologie: 95,20; Christus als voorbeeld in: 16,26; de grondwet van de ascese: 101,2-3; vgl. 22-23 (zie hierboven, begin hst. I; einde hst. II); de (te bestrijden) triomf van de zonde in: 71,8; "victoria" in: 79,26, te verstaan als: overwinning van goede asceten ("in nobis")?

- [224] Christus-overwinnaar: 5,23; 26,22; 60,7; 61,10; 92,4. De (overwinnende) ascese in: 65,27; 77,24; 78,13 en 16; 99,23; 101,24-26; 102,8-9; het ge-
vaar van een overwinning door de "vijand" in: 78,2,5 en 20-21; 79,5;
95,19.
- [225] Christus in 26,22; ascese in: 78,20.
- [226] Christus in: 5,23-24; ascese in: 87,2; 79,5; 95,19; 96,23; 101,20;
102,3 en 14. Overwinning van de "vijand" in 96,8.
- [227] 30,20 (= weliswaar de Schriftvervalser, maar Priscillianus' ascese en
Schriftopvatting liggen ten nauwste verbonden; zie Dl. II, hst. 2).
- [228] 93,2-4; 95,20-21 (ook hier conversatio!); 96,21-22; 97,2; 98,17-18 (ook
hier het eschatologische motief); 100,4-5 na 2-3. Zelfs na de uiterst
zwart-wit-tekening van Jak. 4,4 in 57,7; 90,16 en 94,15 toch telkens:
"semper divina misratio" als veilige, uiteindelijke haven in: 57,11-
13; "ad dominum iter" in 91,9-10 (na 90,16), en "verbum domini manet in
aeternum" in 94,19-20.
- [229] *De sing.cler.*, PL 4,015A: natuurlijk de strijd tegen de sexualiteit;
de sept.ord.eccl. PL 30,151C: per baptismi gratiam liberi et per cleric-
atus officium militantes.
- [230] Ook hier geldt wat gold voor *de sing.cler.*; zie n. 229, Teksten in PLS
2,1526,34-36; 1528,1; 1535,8-9; 1535,24-29; 1536-9-19; 1537,9 en 35-36;
overwinning van de tegenpartij (hier: femina species!) in: 1536,6.
- [231] Ed. *Antolfin* 125,17-18; 205,12-13; 207,21-208,4; 208,34-35; 224,36-225,1;
226,20; 227,31; 228,28-31; 230,26-28; 239,28-30.
- [232] PLS 1, 58,18, 39-40, 44-45 en 48; 59,11-13 en 15-42, 47, 50-51; 60,13,
18,23,30,38 en 48; 61, 3,17; 61,52-62,15; 66,6,10 en 43-51; 67,3.
- [233] O.a. 51; PL 4, 913D; 914D; 915A en CD; 916D; 917B; 918A; 922A; 925D-926A;
926CD; 927AB; 928D; 930BC; 943B; 944B; 946A.
- [234] 1,2,6,8 en 13 (PL 20, 1037B; 1038A; 1042A; 1044A; 1047B; 1049B en 1049-
1050; 1050A en 1059C).
- [235] 3,3 en 3,4 (PL 20, 1153D tegen de demon; 11543C: bellum contra saeculum).
- [236] Zie hierboven p. 69 (Art. Orella); *Heussi* 222-225; A. *Vöölbus*, Hist. of
Ascet. I,15-16. *K.Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen
Mönchtums, Leipzig 1898.
- [237] Zie Dl. II, hst. 1.
- [238] Hier gaat Priscillianus niet verder dan de Paulinische voorschriften in
can. 35 en 36. Bij hem Manichaeïsme in deze te veronderstellen - zoals
J. Fernandez Caton a.w. 87-93 dat doet - berust op een onbewezen a prio-
ri. Zie verder *W.B. Henning*, The Manichaean Fast, in: Journal of the
Royal Society (1945)146-164. *Ambrosius* ep.23,11 (PL 16,1029) en *Augusti-
nus* ep.36,27-29(PL 33,148-149); *Hieronymus* ep. 71,6 (PL 22,672).

- [239] *Paret* a.w. 108 en 117. Vastenpreek-elementen: 58,10,13 en 16; 60,10 en 18; 61,2,7-8 en 14.
- [240] 58,13-20; "abstinere a malis" in 14, en "paenitens" in 18.
- [241] 58,12-13; "abstinere a peccatis" ook in can. 33.
- [242] 59,1,3 en 5; 60,12 en 19; 61,3,9 en 10 voor het vasten; "se abstinere" in 58,14 en 26; "abstinentia" in 59,3.
- [243] 58,26-59,2.
- [244] 59,1-20: 1 Tim. 3,8 en 6,17-18; 1 Tit. 1,7 en 11; Jes. 58,5-7 en 10-11; 1 Petr. 1,22. Vgl. de geniale preek van *Asterius van Amaseia*, hom.1, PG 40,165.
- [245] 59,20-22; eschatologisch motief: 59,22-23; virginiteit: 59,24; navolging: 60,11-12 en 60,18-61,16: het vasten van Mozes, Josue en de Heer zelf. Vgl. het strijdmotief in 66,15-16.
- [246] 60,8-18; vgl. *Vööbus* a.w. I,15-16 en II,261, waar *Johannes Cassianus*, Coll. 21,11 (CSEL 13,2,585) wordt geciteerd: stricte observantie in Syrische kloosters tijdens het 40-dagental; verder *Ephraïm*, Hymni et sermones 2,678, die wijst op de combinatie van het boete- en strijdmotief. Men kan verder wijzen op de combinatie "vasten" en "eindverwachting" in *Ev.Thom.* log.104 (ed. *M.Grant* 191; *R.Kasser* 113).
- [247] a.w. 110.
- [248] *J. Fernandez Caton* a.w. 89.
- [249] Als remedie tegen de opvlammende concupiscentia: ed. Antolín 125,10-11; samen met het te bespreken nachtwaken in 22,27-28. *A. Achelis*, Virgines subintroductae, Leipzig 1902,39; *A. von Harnack*, Der pseudo-cyprianische Tractat De singularitate clericorum. Ein Werk des Donatistischen Bischofs Macrobius in Rom, TU 24, Leipzig 1903, 44, menen de 40-daagse vasten in *de sing.cler.* te ontdekken. Daarlangs komen zij tot verschillende dateeringen van het tractaat (*Achelis* ongev. 325 in Westen, *von Harnack* eerder; zie hierboven n. 84 van Hst.I; vgl. 2;*García Villada* a.w.1,1,245.
- [250] PL 20,1152-1154A.
- [251] *Sulpicius Severus*, Vita Martini 10,7 (CSEL 1,120,19-20).
- [252] Hand. 20,7-8. *G. Kretschmar*, Die Bedeutung der Liturgiegeschichte..., in: Coll. de Strasbourg, Paris 1965, 129-130; *idem*, in: ZThK 61(1964)39, n. 29, waar hij verwijst naar *Didachè* 16; *Ps-Clemens*, ep.ad virg. 2,2,1; 2, 4 en 4,1; ep.1,o.a.10,4 (ed. *Duensing* 180-181,182 en 175); *idem*, Neue Arbeiten zur Geschichte des Ostergottesdienst I, in: Jahrb. für Liturgik und Hymnologie 5(1960)75-79; *Vööbus* a.w. II,264-265. Voor de terminologie zie *Lorié* a.w. 55,77,90, 100 en 125. Voor de ascetische tractaatjes, die over dit onderwerp vrijwel zwijgen, zie n. 249 hierboven en n.250.
- [253] 80,8-17. Vanwege het bizarre karakter van de gronden, waarop men *Priscillianus* in Trier veroordeeld heeft, zal men *nocturnos etiam*

turpium feminarum egisse *conventus*" met de andere niet serieus hoeven te nemen. Dit zegt dus niets over een, door hem en de zijnen gebezigde praktijk van nachtwaken. (*Sulpicius Severus*, chron. II,50; PL20,158B; Lavertu-jon II,113-114; CSEL 1, 103, 26-29).

- [254] Zie hieronder p. 115-120. De H. Geest in 80,14-15. *L. Casutt*, Dunkle Nacht, in: LThK 3(1959)602-603; Voor de patristieke achtergronden van de leer over de donkere nacht in de Oosterse christelijke litteratuur: *I. Hausherr*, Les Orientaux connaissent-ils les "nuits" de saint Jean de la Croix?, in: OCP 12(1946)5-46. *M.M. Goosen-Mallory* a.w.
- [255] 2 Kor.5,1-5; Joh.14,2 en de parabels van Jesus: Mt. 13,8 en 20,14. Als klassiek voorbeeld van de Latijnse litteratuur kan gelden *Serm.de cent.* Zie hierboven hst. I n. 70. In de andere tractaatjes speelt de beloning eveneens een rol, m.n. in *Vit.Hel.* Ook het tegenovergestelde van beloning: straf en vergelding voor vergrijp en ontrouw aan het propositum komen voor. *Lorenz* a.a. in: ZKG 37 + n. 86. Bij Priscillianus: 10,6-7; 83,8-9; 91,2-3; vgl. 70,17 en 83,10 (Christus als rechter in ons); 46,29; 64,10-11; 80,21; 81,6-7; can. 85-86. Zie ook *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1534,24-26, welk tractaatje sterk met de strafsanctie dreigt. Vgl. de rol van het oordeel in de monastieke litteratuur: *Basilus de Grote*, reg.br.tr. 1 en 209 (PG 31,1081B en 1221).
- [256] a.w. 62-69.
- [257] Onevenwichtige egoïstische drang naar beloning: *P. Nagel* a.w. 67: "Das Mönchtum hat sich dem platten Verdienstgedanke widersetzt". Zie ook n. 103: geen ascese om zichzelf.
- [258] 102,4-5; een verdere uitwerking in 66,5-15, m.n. 7; 93,9-12.
- [259] 101,2-3; vgl. 58,18 en misschien 77,17.
- [260] 36,5-7 en 59,22-23; vgl. 46,27: "spem boni fructus", met 102,4-5 (zie n. 247), een compacte veergave van de inhoud van het zeer archaische tractaat *serm. de cent.* (zie n. 244). Men herinnere zich hier alles wat in hst. I gezegd is over "inwoning", p. 20-33.
- [261] 17,5-7.
- [262] 59,23.
- [263] 95,21-22.
- [264] B.v. 85,15-16 en 91,1-2, waarover hieronder meer p. 106-107.
- [265] Can. 83-84.
- [266] Can. 90.
- [267] 76,9-10 (Rom.6,23) vgl. *Vita Pachomii* 72 (ed. *F. Halkin*, Subsidia Hagiographica 19, Bruxelles 1932, 246, 17-20).
- [268] 33,5; vgl. *P. Nagel* a.w. 65; *Tertullianus*, Scorp. 6 (CChr.2,1080,17-18) en *Cyprianus* de hab.virg. 23 (PL 4,476A).

- [269] De tendens om uit de steden weg te trekken, zie: *Conc. van Zaragoza* 380) c.4 (Mansi 3,634); *Conc. v. Nîmes* (394-395) c.5 (CChr. 148,50); *Conc. v. Toledo* (400) c.9 (Mansi 3,1000); *Bachiarus*, de rep. lapsi 15 (PL 1052A). *J. Duhr* a.a. 18; *R. Lorenz* a.a. 19 en n. 8; zie verder Dl. II, hst. I.
- [270] 36,1-5.
- [271] 35,2-3; zijn idee over "contemptus mundi" (zie hierboven n. 91-93) wijst in dezelfde richting.
- [272] *P. Nagel* a.w. 75-79 wijdt slechts één klein gedeelte van dit "negatieve" aspect van het motief. De rest gaat over de actieve inzet van de asceten voor de menselijke noden. Voor de vroege Syrische asceten, zie *Vööbus* I,224 en n. 80-82, en 225. Na *J. Leipoldt*, *Der soziale Gedanke in der altchristliche Kirche*, Leipzig 1952, kan verder richtinggevend zijn: *J. Fontaine*, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental*, in: *Epektasis. Mélanges Jean Daniélou*, Paris 1972, 571-594.
 Voor de tractaatjes: *serm. de cent.* PLS 1,54,80-82 (en de zeer archaïsche traditie: *J. Daniélou* a.a. Vig.Chr. 25(1971)178-179, waar aan toe te voegen: *Ev. Thom.* log.105 (ed. M. Grant 193, *R. Karrer* 117) en *Macarius*, hom. 45,1 (tekst en achtergrond bij *G. Quispel*, *Macarius* 25); *Vit.Hel.* (ed. Antolín 243):propter Christum derelinquentibus mundum).
- [273] *Possidius*, *Vita Augustini* 3,1-2 (PL 32,160-161). Zie verder *G. Folliet*, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain*, in: *Saint Martin et son temps*, *Studia Anselmania* 46, Rome 1961, 26-27; *H. Grundmann*, *Religiose Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim 1961², 15 vraagt zich af of er binnen bepaalde bewegingen vóór ongev. 1100 ooit een eis tot vrijwillige armoede is gesteld. Men zie bij *Priscillianus* can. 62! *B. Lohse*, *Askese* 161; óf zijn bewering, dat in de oude kerk de ascese zich beperkte tot het afzien van het huwelijk en zich niet uitstreckte tot afzien van bezit, op goede gronden berust zou bestudeerd moeten worden. Verder *M. von Dimitrowski*, *Die christliche, freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12.Jahrhundert*, Berlin 1913; *H. Bacht*, *Heimweh nach der Urkirche zur Wesensdeutung des frühchristlichen Mönchtums*, in: *Liturgie und Mönchtum* 7(1950)64-78.
- [274] 4,8; zie art. *J. Fontaine* vermeld in n. 272 hierboven.
- [275] 5,2-3.
- [276] 34,19-35,2.
- [277] *J. Fontaine* a.a. 253. Een relatie tussen *Priscillianus* en *Paulinus van Nola* is door *Babut* a.a. vermoed, maar door de kritiek nooit als een be-
 wezen gegeven aangenomen. Waarschijnlijk sloot de mening, dat *Priscillianus* een ketter was dit uit.
- [278] 17,3-16: Mt.6,19; 1923 en Jak. 5,1-3 en 2,5.
- [279] 90,3-01,11.

- [280] 83,2; 99,14 (ira avaritia germana!); 16,7-9 (Saturnus en het goud) en m.n. can. 37 en 62.
- [281] In de ascetische tractaatjes springt alleen *de sept.ord.eccl.* (PL 30, 154BC: armoede voor de clerici) naar voren. Bij *Sulpicius Severus*, Vita Martini 2,8; 3,2; 10,6; 23,1 en 25,4 (CSEL 1,112,25-26; 113,7-12; 120,14-17; 132,9; 135,11) de armoede bij *Martinus van Tours*.
- [282] Zie hierboven in deze par. p. 94-103.
- [283] Dat Priscillianus toch weer samen met de "groten" en de "kleinen" in zijn eigen tijd stond, bleek hierboven uit de vele, zij het dan vaak niet zo diepe relaties op alle mogelijke terreinen van zijn denken. Dat hij, waarschijnlijk onbewust, nog dronk uit de bron voor de late christelijke oudheid, Origenes, werd verschillende malen vermoed; zie hierboven p. 10, 63,72,80,86 en 88. N.a.v. *J. Fontaine* a.a. WdF 409,281-324 kan men wel zeggen, dat Priscillianus' ascese boers is en hard, weinig fraai geformuleerd vergeleken bij de "litteraten", die behandeld worden in dit artikel, maar hij is wel eerlijk en consequent en toch weer gematigd. Men moet *J. Fontaine* om bewijzen vragen, als hij elders spreekt over "l'ascétisme hétérodoxe de l'Espagnol Priscillien", a.a. BLE 75(1974)244.
- [284] Vgl. 41,13 en 42,20.
- [285] Zie Dl. 2, hst. II.
- [286] Zie hierboven p. 25-29.
- [287] Zie hierboven p. 22-30.
- [288] Zie hierboven p. 56-61.
- [289] CSEL 18,103-106.
- [290] PL 30, 160D: sanctitas; vgl. sancti als naam voor de asceten; zie Dl. 2, Hst. I.
- [291] 8,17; vgl. 64,20-22 (Gal. 3,27); 101,2-3 en m.n. het uitgangspunt van deze studie: Priscillianus' "definitie" of kernzin in 101,22-23 (zie hierboven p. 1 en 89 en hieronder p. 122).
- [292] 99,7-8.
- [293] Apologie b.v. 7,13-23; belijdenis b.v. 15,25-16,6.
- [294] Zie hierboven p. 91.
- [295] "Vitia, demon, saeculum...", zie hierboven p. 69-75; vgl. zijn verkwijze: 35,24-36,13.
- [296] 75,9-11; 72,12 en 77,12; vgl. DTFC, PLS 2, 1507,14-15, 17-19, 24-25, 30-32 en 34-38.
- [297] 83,18-19; vgl. *Sulpicius Severus*, chron. 2,50,8; dial. 1,17 (CSEL 1,903, 28 en 169,24); *Apophthegmata*, Paulus (PG 65,381A; vert. B. Miller 791):

- de weg terug naar de oorspronkelijke Adam. Verder CSEL 18,46,14-17; vgl. 103,5: Christus-oerbeeld; hierboven p. 56-61. Vgl. *Cyprianus*, de hab. virg. 21 (CSEL 3,1,201,28), waar 83,18-19 letterlijk te vinden is!
- [298] 103,13-15.
- [299] 15,25-16,6.
- [300] Zie hierboven p. 9 en 22.
- [301] 67,11; 98,12 en can. 31; doop-ascese b.v. in 4,14-5,4; 15,17-18; 34,19-35,5 en waarschijnlijk ook: 79,7 (suscepta pascha domini: in ieder geval de paas-doop-sfeer); zie verder hieronder p. 108-109.
- [302] *Schatz a.w.* 119, 154-156; *G. Quispel* L'Évangile selon Thomas, in: Colloque de Strasbourg, Paris 1965, 36, n. 5; *K. Baus*, in: Handb. der Kirchengeschichte I,1,332 (Origenes); *R. Lorenz*, DKiG C 48, n. 18 en a.a. 19-20. Zie ook hierboven n. 240. Verder *Schatz a.w.* 205, n.7: de doop "ist ja wenigstens bei einem Teil der spanischen Asketen mit der asketischen ἀσκησις verknüpft". Voor doop-propositium zie Dl. 2, Hst. I. Men bemerke verder ook: CSEL 18,81,5-6, waar "carne domini vivamus et sanguine" (als eucharistie?) in een "sacramenteel" verlengde kan liggen van de verbindende doop-ascese.
- [303] *C. Schneider*, Geistesgeschichte des antiken Christentums, München 1954, I,178-181 (bij antieken); 181-190 (bij Christenen). *Lorizé a.w.* 112,118 en 122; *F.G. Untergassmair*, Im Namen Jesu, Der Namensbegriff im Johannes-evangelium, Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu den johanneischen Namensaussagen, Forschungen zur Bibel 13, Stuttgart 1973, 262-269 en 270-282: verband tussen de Naam-theologie en "quies". Een enkele maal wordt bij Priscillianus e.a. "quies" verbonden met het beeld van de "veilige haven": 4,14; vgl. 57,10-13; *Bachiarus* zie n. 319 hieronder.
- [304] Cap. 113 (ed. *R. Lipsius-M. Bonnet*, Acta Apostolorum Apocrypha II, Hildesheim 1959,214,1).
Zie *G. Blond*, Les encratites et la vie mystique, in: Les Études Carmélitaines 1952,125.
- [305] 22,9-20 en 23,18-24,9 (*J. Ménard a.w.* 42,119 en 206; *J. Zandee*, Het evangelie der waarheid, Een gnostisch geschrift, Carillonreeks 40, Amsterdam 1965, 71, 75 en 93-94).
- [306] A. Henrichs-L. Koenen a.a. 142-143.
- [307] Cap. 7 (vert. *Klijn* 81 e.a. referenties).
- [308] Log. 28 en 61 (ed. *Grant* 147 en 167).
- [309] Strom. 6,16 (ed. GCS 15, 504,2).
Zie A. Hamman, L'enseignement..., in: RevSR 42(1968)100.
- [310] Comm. in Joh. (PG14, 477C).
- [311] Acta Archelai 35 (GCS 16,49). Zie O. Stegmüller a.a. 457.

- [312] *Apophthegmata*, Anub 1 en Paulos Kosmetes (PG65, 129-130 en 381-382).
- [313] *E.A. Davids* a.w. 61,63-64 en 66.
- [314] De trin. 1,3 en 12,1 (PL 10,27C en 434C).
- [315] *Hexaem.* 3,24 en 6,75-76 (PL 14, 178C en 288B).
- [316] Ep. ad Eudoxium 1 en 4 (PL 33,187 en 189); de civ.dei 22,30,5 (vgl. 11, 8) (PL 41,804 en 323); *B. Töpfer*, Das kommende Reich des Friedens, Berlin 1964, 59 en n. 58: "quies" als Augustijns ideaal nog bij Joachim van Fiore.
- [317] *Paulinus van Nola*, ep. 23,1(CSEL 29, 158, 20-21).
- [319] *Serm. de cent.* PLS 1,53,29; 54,33 (inquieta libido); 61,11-26 en 65,41; *de sing.cler.* PL 4,928B (inquietare); 934B (Elia); 943C en 945A; *DTFC* PLS 2, 1488,28; *Ep.Ps-Tit.* PLS 2,1527, 22 (securitas); 1532,45-46; *de sept.ord.eccl.* PL 30,162A (tibi quies Christum est); *Vit.Hel.* ed. Antolin 125,205 (pacificum nostrum?) 209,224 en 231; *Bachiarus*, de rep. laps. PL 20,1060-1061: requies, portus en naufragium.
- [318] *Moralia* 1 (PL 75,511A).
- [320] *Schatz* a.w. 130-134: "perfectus homo", zondeloosheid en overwinning van de lichamelijke natuur op basis van de *ἀνδοχεια*.
- [321] M.n. 3-4: "quid, quia 'divinum habitat in nobis' (vgl. Rom.8,9; 2 Tim. 1,14), *inpassibile* servari.." Het voorstel van Babut a.w. 257 om "inpassibile" te wijzigen in "irreprehensibile", is volkomen onjuist en onnodig.
- [322] 4,13-14 (met het beeld van de haven; ook in 57,13); 35,5; 46,14; 65,21-23; 66,2-3 en 85,15-16; requietio in 91,1-2; requiescere in 68,9 en quieti in 35,14-15 (tegenover nocentes). "Vorstufe" onderstreept.
- [323] Zie hieronder p. 108: de positieve voorschriften.
- [324] 68,9.
- [325] 85,16; verwant met deze twee laatste passages is 35,8: nos caritatem Christi dei optantes et pacem; vgl. 34,19-35,5; m.n. 35,4-5; en 10,7-9.
- [326] 46,14, waar de idee zeer onverwacht in de kontekst naar voren komt; 91, 1-2: nog raadselachtiger in de combinatie met het allegorische element "Finess" = Num. 25,11 en Ps. 105(106)30 (beeld voor het doden van "afgodische elementen?").
- [327] 4,13-14 en 34,19-35,5.
- [328] 65,21-23; 66,2-3 en 68,9; zie hierboven p. 38 en n. 121; p. 46 en n. 175.
- [329] Hier leze men m.n. de in n. 313 reeds signaleerde passus 57,3-13; m.n.

11-13: miseratio, naufragium en portus; vgl. 4,13-14 (eveneens in het exordium van het tractaat).

- [330] 102,8-9; vgl. de "veelheid" van de getallen, maanden, jaren etc.; mogelijk is in gedachte de tegenstelling aanwezig: de beweging van de cosmos tegenover de rust in Christus.
- [331] *F. Wörter*, Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus, 2 Bde.; Freiburg 1856-1860.
- [332] *Cyprianus*, de hab.virg. 24 (CSEL 3,1,204,24): deo et Christo vacantes; *Rufinus van Aquileia*, hist.mon. 1 (PL 21,391B): eremiet Johannes "soli deo vacans"; *Amobius*, adv.nat. 2 (CSEL 4,74,17; PL 15, 860B): diepste grond van zijn overgang naar het christendom: "wij hebben ons uit vrees voor de dood van de ziel aan de bevrijder overgegeven; propter hos metus liberatori dedissemus". *Augustinus*, de mor.eccl.1,33,70(PL 32,1240):christiana caritate, sanctitate et libertate viventibus. *Apophthegmata*, Sisoës 26 (PG 65, 401-402); vert. *B. Miller* 829): "Genügte mir nicht schon allein die Freiheit des Denkens in der Wüste?"; bij de Messalianen, zie: *G. Bartelink*, The Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macarian, in: Vig.Chr. 22(1968)130: "inner liberation is an important thema in the Pseudo-Macariana". In *Ep.Ps-Tit*. PLS 2, 1535,43; 1536,48-49 en 1537,3: alleen de negatieve vrijheid van kwaad los te zijn; *de sing.oler*, PL 4, 922D; 923A en 915C: reeds heel wat positiever.
- [333] Zie hierboven 88-89.
- [334] captivitas: 8,2 (bij "geloof" aan de fera); 25,10: kenmerk van de onderwereld; 57,10: bij onderworpenheid aan wereldse zaken; 78,22-24: toch "kerkert" de beweging der elementen de vrije mens niet; timor: 27,28: vrees voor de fera; 96,26: angst bij de mens veroorzaakt door de demonen; vgl. 95,4. Zie hierboven wat gezegd is over de "elementa", m.n. 78,8-10: de onvrijheid van de elementen. T.a.v. de onvrijheid is Priscillianus' vocabulaire betrekkelijk uitgebreid: servire in: 19,12 en 48,21; servitus in 88,15; servus in 39,9 (daartegenover: dienst aan God in 57,16; 56,25; 82,16; 85,3 en 104,17); oblegatio in 59,10; oblegatio in 16,18; 23,3; 52,8; 78,6 en 21; vgl. 81,4-5: diebus saeculi (nil) debentes, en 84,3: subiurgatio nostri, en can. 55: servitutis iugo...carentes...
- [335] Voorbeelden in n+ 439 hieronder.
- [336] 48,14-15 en 18; can. 37 en 49.
- [337] 54,26-27; 65,28-66,1 en het psychologisch proces in 89,4.
- [338] 60,16-18 en 99,19-100,5; verwant daarmee is het citaat van Ps. 50 (51),5 in 94,1; ook: 92,11: conscientiam ab omni culpa liberam servare.
- [339] 61,11 en 74,15: feiten; 74,26-75,1: het christologische probleem; vgl. can. 19.
- [340] 58,1-5 (= 1 Kor. 3,22).
- [341] 3,3-4; de gegevens die in de canones 28,55,65 en 79 verwerkt zijn.

- [342] 88,14-18 en het ascetische element: peccati in nobis redarguens servitutum (Rom. 6,20). Vgl. 82,14 in het begin van de preek.
- [343] 54,29-55,1; vgl. 51,20: de ruime opvatting over de profetie : non est timor, fides est! en 32,15-16: quia nullius prohibens (deus) aut intercipiens spiritum certo profetiae fine conclusit, sed ut omnes qui credent eum libre de eo loquerentur indulsit. Zie verder Dl. II hst. II.
- [344] Zie Dl. II, hst. II.
- [345] Zie hierboven p. 91-93.
- [346] Vgl. Priscillianus' aandacht voor: wat God wil, o.a. in 7,2; 57,15-16; 66,4-5; 72,3; 76,26-27; 100,18.
- [347] Zie hierboven 3,5-7,10,12-14,15,17-19,21,35,42,54-55,57-58,61,74,88.
- [348] Zie einde hst. II.
- [349] Origenes, fragm. in Osee (PG 13,828C).
- [350] Zie hierboven p. 21 en register s.v. unitas.
- [351] 49,10.
- [352] Zie hieronder p. 94-103.
- [353] R. Lorenz a.a. ZKG 19-20 en CSEL 18,35,3-4.
- [354] 4,13 en 17; 12,22; 78,2-3; 87,12 en 97,1.
- [355] 61,14.
- [356] 5,3; 13,23; 35,1 (in de apologie voor de apocryphen, vgl. 51,21 en 56,3); 57,6; 75,19; 85,15; 95,16-17.
- [357] 7,13 (= Fil. 3,12-13).
- [358] Zeer vaak apologetisch; éénmaal in ascetisch directieve zin: 35,25-36; misschien verwant aan 80,23: non cum hoc mundo damnemur.
- [359] 64,22 (= Rom. 13,12-13) en 78,11.
- [360] 71,10; 76,1; 97,15-16; 102,10; 70,10; 74,5; can. 32; vgl. can. 67: destruat apostolus: in de zin van veroordelen. Ook hier weer Gods aanwijzingen, zoals bij repudiare in 95,2.
- [361] 73,14 en 77,8.
- [362] 73,22; 96,25; 98,17; vgl. *detestare* in 77,3.
- [363] 59,3-4; 96,24; 58,14 en 26 en can. 32; zeer concreet: afzien van voedsel om bepaalde redenen in can. 35 en 36. ◆
- [364] Zie hierboven p. 99-100.

- [365] 72,16; 95,23-24.
- [366] 79,6-7 en 72,12-13. Viermaal aldus in een voor zijn leer zeer significante passage; zie hierboven p. 61-64.
- [367] 71,1-12; m.n. lijn 7.
- [368] 65,26-27; zie hierboven p. 32.
- [369] 77,5.
- [370] M.n. in tr. 6: 73,11, i.v.m. Christus als "agnus perfectus masculus immaculatus" (15-16 Exod. 12,5).
- [371] 60,3. Verder "castigare" in 12,23; 67,17; 70,11 (habitaculum voor Christus?) en 76,1.
- [372] 18,1 en 17; 23,4 en 24,2-3.
- [373] 100,20-21.
- [374] 101,23; zie p. 1 en 89 hierboven.
- [375] Zie hierboven p. 61-64.
- [376] 60,9.
- [377] 60,14.
- [378] 60,8 en 9; 73,19.
- [379] 74,2.
- [380] 73,24 (Rom. 6,5-6).
- [381] can. 84 + "peccato mortui"!
- [382] 75,21; vgl. 102,2; eligere in: 87,12-13; vgl. can. 49: "omne bonum eligendum sit".
- [383] 87,12-13.
- [384] vgl. can. 33, die een even "practische" teneur heeft.
- [385] 1 Kor. 7 en 9,25; verder de pastoraal-brieven. Voor encrateia 66k: n. 465 van hst. II hierboven.
- [386] A. Vööbus, Celebacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church, Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6, Stockholm 1954.
- [387] G. Quispel Macarius 74 en 110; H. Chadwick, s.v. Encrateia, in: RAC 5(1962)354-355, te verkiezen boven G. Blond; in: DSAM 4(1960)628-642, dat weinig relateert en alle encrateia zonder enige nuance in de "here-tische" hoek drukt. H. Koester, in: NTR 58(1965)303; G. Quispel, in: Vig. Chr. 19(1965)67-68.

- [388] Litteratuur over Tatianus bij: *H. Elze*, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.
- [389] Referenties zeer goed en kort verzameld bij *H. Rahner*, s.v. Enkratiten, in *LThK* 3(1959)892-893.
- [390] *Augustinus*, retr. 1,6: "de falsa et fallaci continuentia vel abstinentia" (CSEL 36,28,11); Decret a.w. 45-46.
- [391] *Cod.Theod.* XVI, tit.V., leg.7 en 11 (380 en 383) (ed. *Th. Mommsen*, *P. Krüger*, *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, Berolini 1905,1,2,857-858,859).
- [392] Zie Dl. 2, Hst. I; b.v. de tegenstand tegen *Martinus van Tours* en *Priscillianus*.
- [393] B.v. *Concilie van Braga* (*Denzinger-Schörmeter* 1965³³, 451-464). Zie hierboven in inleiding: Leven van *Priscillianus*.
- [394] *G. Quispel*, *Macarius* 74; invl. van *Julius Cassianus* op *Liber Graduum*.
- [395] Zie hierboven hst. II, n. 759-764. *H.Ch. Puech*, *Manichaeïsme*, Litteratuur in noten 98-195; idem, *Christus und die Religionen* I,557. Ook bij de *Manichaeën* moet overigens een onderscheid in niveau's hebben bestaan: de *Keulse Mani-codex* was - in tegenstelling tot de *Kephalaia* en de *Hymnen*, die voor de "perfecti" bestemd waren - bedoeld voor de eenvoudigen. *H. Henrichs-L. Koenen* a.a. 115-116.
- [396] 1 *Clemens* 38,2 (ed. *Bihlmeyer* 56). *Ignatius van Antiochië*, ad Pol. 6(t.a.p. 116-117).
- [397] 4,14-5,5; 14,7-13 en 34,9-35,10.
- [398] 36,1-6.
- [399] 67,8-68,9; zie hierboven p. 103-104.
- [400] 36,4-5; 58,10-20: sommigen kan hij met *Paulus* bevelen; anderen slechts aanraden; de "volmaakte" in 13-15 die echter altijd nog volmaakter kan worden; de beginnening, de "bekeerling" in 15-18; de "paasbokken" in 18-19 en de katechumenen in 19. Zie ook can. 21-25; 33-35; 44, 47 en 50. 60,8-9: alteri...alteri, parallel aan 79,19-20; 56,6-7: men moet de "eenvoudigen" niet choqueren met zaken, die hun begrip te boven gaan. *Schats* a.w. 136-145 en 151-153 zoekt *Priscillianus'* plaats in de geschiedenis van de 3 categorieën; hij benadrukt (145,n.4) dat *Priscillianus* het onderscheid niet overal scherp doorvoert. Voor de "sancti", zie Dl. 2, hst. I.
- [401] 90,19-91,11: zie hierboven p. 102-103.
- [402] Zie hierboven p. 21.
- [403] 103,12. Zie voor de *gradaties* ook hierboven n. 502 van hst. II. Men vindt het onderscheid tussen volmaakte en onvolmaakte christenen ook elders: *Pa. Clemens*, ep. ad virg. (ed. *Duenning* 171,11-19; vgl. *G. Kretschmar* a.a. in *ZKT* 61(1964)40: geen minachting voor de gevone gelovige!; *Clemens van Alexandrië*, paed. 1,6,26,1-3; vgl. 28,3(ed. *GCS* 12,105,19-106,2 en 106,31-107,3).

B. Lohse a.v. 162-163; *Tertullianus* de monog. 1; adv. Prax. 1 (CChr. II, 1229 en 1160); *L. Grondijs*, in: NTT 9(1954-1955); *Basilus de Grote*, reg. maior (PG 31, 973: de monnik tegenover de seculier); *Johannes Cassianus*, coll. 24,6 (PL 49, 1294-1295; CSEL 13,680-681; Schr. 64,176); *Eusebius van Caesarea*, h.e. 4,23,7-8 (ed. GCS 9,1,376,2-13), en: dem.evang. 1,8(GCS 23,29-30); *Serapion van Thmuis*, ep.ad mon. (PG 40,928A); *serm.de cent.* PLS 1,60,11 (gradiens); *Bachiarus*, de rep. laps. 16 (PL 20,1054B): donec venias ad illum gradum unde cecidisti...; vervant met Priscillianus: *Cons. Zacch.* 3(PL 20,1152-1153); *Sulpicius Severus*, dial. 2,2 (CSEL 1,182, 6-7): Evanthius, oom van Gallus, wel een man die met wereldse beslommeringen bezig is, maar een zeer goed christen! Zelfde idee bij Priscillianus in: 36,12-13: qui ad Christi fidem diversa misericordiae vocatione venissent.

- [404] Het probleem van de definitie : *G. Kretschmar*, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, in: ZThK 61(1964)27, n.3. Uit de "Unmenge" aan litteratuur o.a.: *H. Windisch*, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum, 1909; *M. Viller*, Martyre et perfection, in: RAM 6(1925)3-25; idem, La martyre et l'ascèse, t.a.p. 105-142; *H. Koch*, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche, Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N.F. 6, Tübingen 1933 (voor Priscillianus een zeer beperkte en vooral niet karakteristieke keuze van teksten); *G. Bardy*, La vie spirituelles d'après les pères des trois premiers siècles, Paris 1935; *I. Hausherr*, Les grands courants de la spiritualité orientale, in: OCP 128(1935)114-138; *H. Heussi* a.v. (definitie in p. 13; uitwerking p. 53; pluriformiteit van de vroomheid p. 66); *J. de Guibert*, s.v. Ascèse, Ascétisme I, in: DSAM 1(1936)936-938; *M. Viller-M. Olphe-Galliard*, III B, La période patristique, t.a.p. 964-977; *M. Viller-H. Rahner*, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i.Br. 1939; *H. Strathammer-P. Keseling*, s.v. Askese I-II, in: RAC 1(1943)749-795; *E. Peterson*, L'origine dell' asceti cristiana, in: Euntes Docete 1(1948)195-204; idem, Der Ursprung der christlichen Askese, in: ZRGG 2(1949/1950)197-205; *D. Thalhammer*, s.v. Askese III, in: LThK 1(1957) 932-937; *J. Leipoldt*, Griechische Philosophie und frühchristliche Askese, Berlin 1961; *A. Adam*, Sprache und Dogma, Gütersloh 1969, 71-100; *J.B. Bauer*, Askese und Weltflucht 27(1972)403-420. Een goed overzicht van de litteratuur over de "monachale" ascese geeft: Weisung der Väter, Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, hrsg. und übers. von *B. Miller*, Sophia, Quellen östlicher Theologie 6, Freiburg i.Br. 1965, 497-499 (bronnen) en 499-517 (litt.), overgenomen uit: *U. Ranke-Heinemann*, Das frühe Mönchtum, Essen 1964.

[405] *Schatz* a.v. p. 98-259.

[406] *F.L. Cross*, s.v. Asceticism, in: The Oxford Dictionary of the Christian Church, London-New Yor-Toronto 1957, 1958, 1961, 1963, 94; 1974, 95-96.

[407] 35,7-8; 36,3; 49,15(?).

[408] Zie hierboven p. 56-61.

[409] 103,3-104,17.

[410] Zie p. 1.

- [411] D1. II, hst. II.
- [412] D1. II, hst. III.
- [413] *M. Goosen-Mallory a.v.*
- [414] 77,1 en 100,10.
- [415] 3,3-4 en 4,13-14.
- [416] 15,2-3; 70,19-71,10 en 76,6-9 (= Rom. 6,19 en 23).
- [417] Belangstelling voor lijden en dood, zie hierboven n. 137; toch ook voor de verrijzenis: 5,24; 6,1 (Christus...forma nostrae resurrectionis!); 29,7; 49,4-5(als theologisch probleem) en 74,14.
- [418] *Salus, salvare, salvatio* in: 5,4-5 en 16 (= 67,1); 12,13-14; 18,5-7; 29,11-13; 49,4-5; 58,21 (*salutare*); 60,17-18; 61,12; 66,5-6; 71,18; 83,12-13; 97,9-10; 100,4-5; 101,2-3 en 22,23; 102,6 en 8; *redemptio* en *redimere* in: 7,16-19; 77,14; *reparatio* in: 7,19; 26,22; 34,20 (bij de laatste i.v.m. de doop); 60,10-18; 78,3 en 12; 82,17; *renovatio* in: 87,4; *renatus* in: 4,14-16 en 83,12-13. Hoezeer Priscillianus de verlossing in nauwe verbinding ziet met zijn leer over de ascese blijkt uit het feit, dat hij in de 28 belangrijke plaatsen, waar hij over de ascese spreekt (zie het schema hierboven p. 25-29), daarbij ook 19 maal de verlossing betreft (nrs. 1,2,5 t/m 9,11,12,14 t/m 18,20,21,23 en 25).
- [419] M.n. 94,4: *deus misertus nostri* (Ps. 59(60)3).
- [420] 60,15 (= 1 Kor.7,25; 1 Petr.5,1).
- [421] 36,12-13; vgl. can. 25: *Gratiae dei sit atque misericordiae, ut credant audientes et salventur credentes...*
- [422] 83,12; vgl. 57,12: *semper divina miseratio...optabilis portus occurrit*; vgl. can. 70: *deus...ut omnium misereatur*. Zie hierboven p. 64,3e al.
- [423] 98,18-99,2; vgl. can. 65.
- [424] Vgl. can. 9: *sapientia et gratia...dona spiritualia sint*.
- [425] 4,19; 60,16-17; 67,23; vgl. 100,3-4.
- [426] 15,2; men kan Gods genade ook misbruiken: 29,5.
- [427] Can. 44 (de rol van de H. Geest daarin) en 58,11-12.
- [428] 53,20 en 54,16.
- [429] Can. 72.
- [430] Can 81.
- [431] 103,3-4.
- [432] 58,24-25; 103,12 en can. 80; vgl. 39,14 en 87,6-7: uitverkorenen.

- [433] 17,27-28; 36,7 en 67,23-24.
- [434] 17,25-28; 97,2; vgl. 60,16-17.
- [435] B.v. 19,23; 20,23; 66,7; 87,6 en 85,4.
- [436] 60,20; 62,18; 73,12; 101,15 en 18; vgl. 46,6: *emeritae virtutis*.
- [437] 30,7; 34,13; 36,7; 58,20; 61,13; 76,5; 79,9 en 81,12.
- [438] 95,15.
- [439] 76,15-26. Dit heeft alles te maken met de vrijheid van de mens om te kiezen: voor of tegen (98,20-99,22; vgl. can. 49).
- [440] 80,13-17.
- [441] 83,10-26 en 91,1-11.
- [442] 85,11-12 en 87,10-15.
- [443] Can. 58,69 en 85.
- [444] Hst. I bij n. 75,78 en 192. Hst. II bij n. 342: ook voor oudchristelijke auteurs. Zie hierboven p. 63, 5e al.
- [445] COD 20.
- [446] *J. Gribomont* en *P. Smulders*, *L'esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères*, in: DSAM 4(1961)1257-1283 (m.n. 1268-1269: 1"Esprit et 1'Ascèse), waar men verdere litteratuur vindt. Daarnaast misschien *K. Rahner*, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Zürich, Köln 1960, 103-133; *H. Mühlen*, *Der heilige Geist als Person*, In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir, Münster 1966. Verder: *J. Daniélou*, *Trinité et Angéologie dans la théologie judéo-chrétienne*, in: *RevSR* 45(1957)5-41; *M. Techert*, *La notion de la Sagesse dans les trois premiers siècles*, in: *Archiv f.d. Geschichte der Philosophie* NF 32(1930)1-27; *M. Kriebel*, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Ohlau i. Schl. 1932; *Th. Ruesch*, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist*, Zürich 1963; *J.M. Ford*, *The Spirit and the Human Person*, Dayton (Ohio) 1969; *D.J. Unger*, *The Divine and Eternal Sonship of the Word according to St. Irenaeus of Lyons*, in: *Laurentinianum* 14(1973)357-408; *Erfahrungen und Theologie des heiligen Geistes*, hrsg. von *C. Heitmann-M. Mühlen*, München 1974, m.n. *G. Wagner*, *Der heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft*, *Das Zeugnis der orthodoxen Tradition*, 214-222. Een voorbeeld van een ongenueanceerd oordeel vindt men b.v. in: *R. Haubst*, s.v. *Heiliger Geist* IV,1, in: *LThK* 5(1960)111-112.
- [447a] *P. Nagel* a.v. 69-75: *Der Asket als Pneumatophoros*. Hier opgevat als een motief voor de ascese: Geest-bezit leidt tot charismata. Deze idee is in deze concrete vorm bij *Priscillianus* afwezig.
- [447b] Een enkel voorbeeld: *Ps. Clemens*, ep. ad virg. 1,8,5-9,1 en 12,5 (ed.

Duensing 174,24-37 en 178,19-21); *Tertullianus*, de virg. vel. 1 (CChr. 2,1209-1210); *Marius Victorinus*, hymn.2, str.8-13 (PL8,1143A; Schr. 68,630, 35-38); *Sulpicius Severus*, dial. 2,4 (CSEL 1,201-202); Vita Martini 7 en 24 (t.a.p. 117-118 en 133-134).

- [448] A. Orbe a.a. in: *Gregorianum* 49 (1968)532 en 534 n. 97: de Anonymus hanteert t.a.v. de H. Geest soms de terminologie van *Theophilus van Antiochië* (+ 186)!
- [449] Zie hierboven p. 7.
- [450] CSEL 18, 103,15-20.
- [451] Zie hierboven n. 347.
- [452] Zie hierboven p. 92.
- [453] Zie hierboven p. 14-15.
- [454] Zie hieronder p. 118-120.
- [455] 21,9 (= Gal. 5,19 parallel aan de H. Geest in Gal. 5,18; 4,17); 90,7 (een toevoeging 2x van hemzelf aan 1 Petr. 1,22, dat in 58,2; 67,9 en 80,3 zonder "per spiritum" wordt geciteerd); 6,8 (het Comma Johanneum); 18,25-27 en can. 3,42 en 71; misschien in 31,1-4; 42,4 en 51,27-29 (1 Joh. 4,3 waar via 4,2 in ieder geval een verband is met de H. Geest!); in 32,15-16 en 33,4 is de H. Geest in zijn relatie tot de profetie bedoeld; hetzelfde geldt voor de Jesaja-tekst (26,18) in 79,21-22, die verbasterd en zeker niet op de H. Geest betrokken terugkeert bij *Vit.Hel.* (ed. Antolfin 242).
- [456] 28,16-17; 62,4-5; 87,17-18; can. 21, 30 en 72; in 32,7 en 10: spiritus meus; vgl. can. 2 en misschien ook can. 42 met de nogal cryptische invoeging van Priscillianus bij 1 Kor. 11,27: "magnum pietatis sacramentum, manifestum in corpore, iustificatum in spiritu"; wellicht: de eucharistie, lichaam en bloed van Christus, die "lichamelijke" manifestatie is van God door de ingreep van de H. Geest.
- [457] 67,17-18.
- [458] 30,21-22 (2x); 36,18 en 21 (2x); 51,1-3 (2x) en 19-24; 103,7-8 en 19-20; can. 33 en 44. Formules en symbolum in 44,15 en 37,21 (= Joh. 3,5); 37,8 en 10 en 49,3.
- [459] G. Wagner a.a. 215 citeert *Basilus de Grote*, de sp. sancto 16 (PG 32,136).
- [460] PLS 1,55,22 en 65,45-46.
- [461] PLS 1,58,32-33.
- [462] 60,4-7.
- [463] 62,34-36 en 62,30-31 (= nativitate purgatus; vgl. het hervinnen van "het beeld" bij Priscillianus, en t.a.p. 63,8-10: Joh. 3,5).
- [464] 63,7-12.

- [465] 63,31-32.
- [466] 65,45-47; vgl. 65,21: *dulcedinem!*
- [467] Ed. Antolín 218-219.
- [468] t.a.p. 243; zie ook n. 434 hierboven.
- [469] t.a.p. 234.
- [470] PL 4, 937A en 945D.
- [471] t.a.p. 923C.
- [472] t.a.p. 945C en 946A.
- [473] t.a.p. 945C en D.
- [474] PLS 2, 1541,41-44.
- [475] t.a.p. 1539,15-22.
- [476] Zie hierboven p. 10 en n. 459 hierboven.
- [477] Zie hierboven n. 102 en 104 van hst. I.
- [478] 52,19-24 (Esdras); 62,4-5 en 87,17-18; vgl. *serm.de cent.* PLS 1, 59,31; 65,23 en 66,23.
- [479] 32,14-17; vgl. can. 21.
- [480] 33,4, waarna een herhaling in 33,5-6 van de stelling in 32,14-17; 31,18 (= Apoc. 19,10); 54,28-29 (= Tess. 5,19-20).
- [481] Wel: *habitans in vobis spiritus* (Rom. 8,11).
- [482] 18,25 (Rom. 8,5-6) *tgo. spiritus immundos* (13,11) en *spiritus daemoniorum* (13,12); 18,9-10: *spiritus qui operatur in filiis diffidentiniae* (Ef. 2,2-3); vgl. can. 88-89 en can. 5: *spiritus aeris huius*. Test-cases voor het gedrag van de asceet: 1 Joh. 4,2-3 en 1 Kor. 12,3 in: 30,20-31,4; 42,4-7 en 51,27-52,3.
- [483] 21,9-11 (= Gal. 5,19-23, waar parallel aan Gal. 5,16-18 zeker over de H. Geest sprake is); zelfde thema in 70,15-16 (= Gal. 5,25).
- [484] can. 30 (Rom. 8,11) en 33 (1 Kor. 6,19).
- [485] can. 21: *spiritalis tantummodo intellegant et loquantur omnia iudicantes*; vgl. 70,15-16. Ook 80,3-4: *offerte vos tamquam spirituales hostias*.
- [486] can. 44: daartegenover 96,12 en 23-24 (Ef. 6,12): *spiritalis nequitiae*.
- [487] can. 72.
- [488] 80,6-8 (vgl. 1 Petr. 1,13; Ex. 12,11 en vooral Ef. 4,30); vervant zijn 16,1 (zie hierboven n. 28 van hst. I: *chrisma a sancto* = H. Geest?) en 80,23 en 81,9.

- [489] can. 38. Parallel daaraan de "canticis spritualibus" en 62,7: "spiritualium intellectuum".
- [490] 19,22 (Rom. 7,14-15); ook in 80,1 en can. 65.
- [491] can. 67.
- [492] 18,21-24 (1 Kor. 2,14-15).
- [493] can. 44; het "multiformis" zijn van deze "gratia" komt nog enkele malen voor: 58,11 en 103,3. In 20,3: *renovemur in spiritu mentis nostrae* (Ef. 4,23) is niet de H. Geest.
- [494] Zie hierboven n. 456.
- [495] Zie hierboven p. 66.
- [496] epit. 38 (CSEL 19,7,15,11-14): zoals de Zoon bij de eerste geestelijke geboorte uit God alleen is voortgebracht en *H. Geest is geworden*, zo moest hij ook bij de tweede vleselijke geboorte etc... Vgl. Priscillianus can. 71.
- [497] Zie hierboven p. 7.
- [498] Misschien ook de *sapientia*-schepping-functie in 75,6: zie hierboven p.158. Verder de 4x terugkerende Baruch-tekst, die in 15,19-21 en 67,4-5 de correcte versie heeft: *qui invenit omnem viam sapientiae* (in 37,28-38,1: *qui accepit legem*; en in 49,11-12: *qui invenit omnem viam disciplinae*). Viermaal heeft Priscillianus de Vulgaat-vertaling van v.38: *et posthaec in terris visus est* (5,21; 38,2; 49,13 en 67,6): mannelijk; terwijl de grondtekst vrouwelijk is.
- [499] 58,11; vgl. 103,3: alle andere *sapientia*-plaatsen bij Priscillianus betreffen de "vijandige" *sapientia* (14,9; 18,3; 54,23; 78,10; 64,25 (1 Kor. 3,19) en Prol. Can. (110,17) en can. 4 en 89. Alleen 17,20 heeft: "*sapientia obstetricante*" van de *mater-ecclesia*!
- [500] Ed. Antolín 238.
- [501] can. 44.
- [502] t.a.p. 234.
- [503] PL 30,150B. In 150C een lagere "hypostatisering" van "*sapientia*".
- [504] PL 4, 115A; vgl. 914D: *opera sapientiae*; in 914C: "*magnum sapientiae divinae consilium*". Zie hat. I, n. 84.
- [505] T.a.p. 925B, daarna (BC) een uitwerking van de "verlichting" van de blinde mens door deze werking van de "*sapientia*".
- [506] PLS 1, 66,30-47.
- [507] T.a.p. 62,34-45, hernomen in 63,10: "*illum renovationis*".

- [508] Vrouwelijke rol van de H. Geest: C.G. Jung, Zur Psychologie der Trinitätslehre, in: Eranos Jahrb. 8(1940-1941), Zürich 1940-1941, 48; G. Quispel, Gnosticism, in: Vig.Chr. 19(1965)66; idem, Macarius, 8-10 en 55-56; idem, Discussion, in: Vig.Chr. 22(1968)86; J. Barnard, The Church of Edessa, in: Vig.Chr. 22(1968)72; A. Böhlig, Der Manichäismus, in: Myst. u. Wahrh. 196 + referenties.
- [509] Zie hierboven hst. I, n. 182: Schepas verwijst in CSEL 18,103-104 naar een enkele passage bij Hilarius van Poitiers. Zie hierboven p. 162, n. 182.
- [510] Zie hierboven n. 19, Hst. I p. 15 en 18; n. 302 hst. II.
- [511] Deze "dominus" (= Christus) is bovendien nog "in cordibus nostris cal-mante" (= Gal. 4,6; Rom. 8,15 in 80,21-22), parallel aan "cohabitans vobiscum". Zie hierboven p. 22-30.
- [512] O. Karrer-K. Rahner, s.v. mystik, in LThK 7(1962)732-745; F. Heiler e.a. s.v. mystik, in: RGG 4(1960)1237-1256; A. Fonck, s.v. Mystique, in: DTC 10(1928)2599-2674; Tabl. Gén. 2(1967)3274-3284; E. Hendriks, Augustinus Verhàltnis zur Mystik, Würzburg 1936.
- [513] Zie hierboven p. 101.
- [514a] Zie hierboven n. 125.
- [514b] Vgl. ook CSEL 18,67,15-18, waar men een soortgelijke formulering vindt als in 80,10-11 in een allegorische toepassing van Gen. 1,3: ignorantiae vespers dissoluto (67,15). "Tenebra corruptibilis corporis castigata" doet echter vermoeden, dat het gegeven hier eerder "moreel" dan "mystiek" verstaan moet worden (67,17). Niettemin is de overgang van duisternis, naar licht ("diem complens" in 67,20) weer een phase in het totaal van de opgang (67,18-68,2) naar de "perfecta septimana" (67,24-68,1).
- [515] J. Hausherr, Les Orientaux connaissent-ils les "nuits" de Saint Jean de la Croix? in: OCP 12(1946)5-46. Schatz a.v. 135 signaleert alleen de tekst in 80,10-11, maar geeft geen commentaar en wijst alleen op de ver-binding ascese-mystiek in de geschiedenis van de ontwikkeling van het ascetisme naar het monachisme. Men vergelijk de tekst van Priscillianus met 67,15: "ut ignorantiae vespere dissoluto exclametur in vobis: "fiat lux" en 86,15: "quos ignorantia tenebris ante velabat". Zie ook p. 86 hierboven.
- [516] Zie hierboven p. 36, 38, 43, 59, 67, 85 en 86.
- [517] 15,13-14; 23,18-19; 38,10 (de profetie); 58,8; 62,5 (H. Geest); 67,17-18 (H. Geest en Christus: zowel de Heer zelf als de christen worden "dies domini" zie hierboven n. 125); 71,15 (Christus); 85,15; 86,15; 87,1-2 (= Ef. 5,8 vgl. can. 6); can. 1 (Deus...invisibilis lucem habi-tans inaccessibilem); can. 23 en 31 (scientia én lux!).
- [518] 86,14-15; 88,12-14; 105,3-4 en can. 43.
- [519] 7,13-19; vgl. can. 72 en de "mystieke" ervaringen van Paulus in can. 71.
- [520] 63,3-4.

- [521] 94,6-7.
- [522] 100,20-21.
- [523] 101,2-3.
- [524] 97,5-8.
- [525] 100,12-13.
- [526] 79,20.
- [527] 101,21-23; zie hierboven p. 1 en 89.

In de hierna volgende vertaling is getracht zo getrouw mogelijk het eigenaardige karakter van Priscillianus' stijl te volgen. Soms echter zijn, terwille van de leesbaarheid, al te lange zinnen gekapt. Anacolouten zijn echter zoveel mogelijk volgehouden. In zeer gecompliceerde zinnen is enkele malen het zinsverband door onderlijningen aangegeven.

VERDEDIGING VAN PRISCILLIANUS

CSEL 18^a):

3. 3 Al is ons geloof, niet gehinderd door de wederwaardigheden des
 5 levens, op de veilige weg, die het volgens de katholieke beginse-
 10 len naar God aflegt, vrij,/toch is het, nu het aangevallen wordt
 door een duivelse afgunst en juist daardoor nog beter naar voren
 komt, voor ons een eer, eerwaarde bisschoppen, om zonder enig ge-
 wetensbezwaar: want we hebben al vaak in geschriftjes ons geloof
 15 uitgesproken en alle leerstukken van de ketters veroordeeld en
 door het werkje van onze broeders Tiberianus, Asarbus e./ a.,
 met wie wij in geloven en gevoelen eens zijn, een afkeuring uit-
 gesproken over alle instellingen, die tegen-, en een goedkeuring
 over alle, die vóór Christus zijn... toch is het ook nu, omdat
 20 u het wilt, zó, dat wij - er staat toch geschreven: "altijd be-
 reid rekenschap te geven aan ieder,/ die ons rekenschap vraagt
 van geloof en hoop, die in ons is"¹⁾ - niet willen zwijgen en uw
 bevelen nakomen.

 En inderdaad, na onze herhaaldelijke belijdenis is het voor u
 wel duidelijk, hoe wij leven en hoe wij, in het licht van het ge-
 loof, niets najagen van die esoterie "van een duistere levenswan-
 5 del"²⁾./Maar ondanks dat weigeren wij niet (te spreken), om ook
 hen van dienst te zijn, die ons niet zo goed kennen, en te voor-
 komen, dat iemand, abusievelijk afgaand op het oordeel van de
 anderen, ons door zo'n onvergeeflijke vergissing kwaad doet. Wij
 hebben dus geen bezwaar "met de mond te verkondigen, wat we ge-
 10 loven / in het hart"³⁾.

 Het past natuurlijk niet op ons verleden te roemen. Toch zijn
 we niet op zo'n onbeduidende plaats ter wereld gebracht of waren
 15 wij / bij onze roeping zo onontwikkeld, dat het geloof van Chris-
 tus en de voortgang in dat geloof ons eerder dood dan heil zou be-
 zorgd kunnen hebben. Daarbij komt, zoals u weet; na alles in het

a) De cijfers in margo corresponderen met de uitgave van de tekst door
Schepes en geven dus niet de lijnen aan van deze vertaling.
 Voor de Schriftcitaten: zie de noten hierachter.

- menselijk leven uitgeprobeerd en ons van onze slechte levenswandel te hebben afgekeerd, zijn wij, om zo te zeggen, in de haven van de verzekerde rust binnengevaren. In de wetenschap, dat / "niemand tenzij herboren uit water en heilige geest, ingaat in het rijk der hemelen"⁴⁾, "hebben wij ons gezuiverd om het geloof te aanvaarden door de geest"⁵⁾. En na het verwerpen "van de verlangens van ons vroegere leven, waarvoor wij ons nu schamen"⁶⁾, hebben wij, om de weg van een nieuwe genade te gaan, het symbolum volgens de katholieke overtuiging aanvaard. Daaraan / houden wij vast: afdalend in de vont, de verlossing van ons lichaam, en "gedcoopt in Christus, bekleed met Christus"⁷⁾, verzaken wij aan de loze glorie van deze wereld. Zo hebben wij ons leven aan hem alleen toevertrouwd, die de zondenvergeving door zijn lijden voor / ons, én de verlossing én het heil voor ons bewerkte.
5. 1
- 5

- Wie zou, als hij de Schrift leest en in "één geloof, één doopsel, één God"⁸⁾ gelooft, de dwaze leerstukken van de ketters niet veroordelen. In hun poging het goddelijke vanuit de mens te beraderen, brengen ze een verdeling aan in de door Gods kracht verenigde substantie. En de grootheid van Christus, zo aanbidde-lijk (voorgesteld) / door de drievoudige vont van de kerk, verdelen ze op de misdadige wijze van de Binionieten. En er staat toch geschreven: "Ik ben God en er is geen rechtvaardige buiten mij en er is geen verlosser buiten mij"⁹⁾, en: "Ik ben de eerste en de laatste en buiten mij is er geen God. Wie is aan mij gelijk?"¹⁰⁾.
- 10
- 15
- Zo ook elders: "Ik ben en voor mij was er / geen en na mij zal mijns gelijke niet zijn. Ik ben God en buiten mij is er geen die redding bewerkt"¹¹⁾. En zo zegt ook Moyses: "De heer onze God is één God"¹²⁾. En Hieremias zegt: "Deze is onze God en naast hem erkenne men er geen, die de weg der waarheid kent; en hij gaf hem / aan Jacob, zijn dienaar, en aan Istrahel, zijn beminde; daarna zag men hem op aarde en verkeerde hij met de mensen"¹³⁾. Hij is het "die was en die komt"¹⁴⁾ en die, gezien door de eeuwen, als "het woord is vlees geworden en onder ons heeft gewoond"¹⁵⁾, en bij zijn kruisiging na de overwinning op de dood, erfgenaam des levens is geworden en bij zijn verrijzenis op de derde dag / voor ons - als oertype van de toekomst - de hoop op onze opstanding
6. 1

toonde, en bij zijn hemelvaart voor allen die naar hem toekomen een
weg baande; hij, geheel "in de vader en de vader in hem"¹⁶⁾, opdat
bekend zou worden wat geschreven staat: "Eer aan God in de hoge en
vrede op de aarde aan de mensen van goede wil"¹⁷⁾, /zoals Johannes
5 zegt: "Drie zijn er die getuigenis afleggen op de aarde: water,
vlees en bloed; en deze drie zijn in één. En drie zijn er die ge-
tuigenis afleggen in de hemel: de vader, het woord en de geest;
en deze drie zijn één in Christus Jesus"¹⁸⁾ /

10 En nu wenst u, dat wij in details treden, om uit te spreken
wat wij geloven, terwijl het toch aan ons is om van u te leren!
Niettemin, naar het voorbeeld van God zelf, die ondanks het feit,
dat hij in zijn daden toonde wie hij was, toch van zijn leerlingen
wilde vernemen wie hij was of voor wie men hem hield ...omdat u
wilt, dat wij u aantonen wat u reeds weet, verontschuldigen wij /
15 ons, als wij bij het uiteenzetten van ons geloof of bij het verwer-
pen van wat de dwaling der ongelovigen beweert ter misvorming van
de geesten, al te breedspakig worden. Dat is dan de schuld van
diegenen, die bij hun vele leugens over christenmensen, ook nog
bewerkten, dat wij datgene uitvoeriger afzweren, wat ze zelf op-
rakelden.

20 Vervloekt dus, die/de kwalijke ketterij der Patripassianen
aanhangt en daarmee het katholieke geloof geweld aan doet, terwijl
er toch geschreven staat waar Petrus zegt: "Gij zijt de Christus,
de zoon van de levende God"¹⁹⁾; en elders: "Wie de zoon heeft,
heeft het leven; wie de zoon niet heeft, heeft het leven niet"²⁰⁾.
En elders zijn eigen woord: "Ik en de vader zijn één"²¹⁾; en el-
25 ders: "Ik in de vader en de vader in mij"²²⁾. En bij / het getuige-
nis hierover voegt zich in het evangelie de belijdenis van de dui-
7. 1 vel, als hij zegt: "Gij zijt de Christus, de zoon van God; wat/
zijt gij gekomen, om ons voor onze tijd te vernietigen?"²³⁾. Hier-
van weten we, dat het er zo staat, niet omdat God het getuigenis
van de demon zou willen, maar opdat de mensen, geschapen "naar
Gods beeld en gelijkenis"²⁴⁾, "tot heel wat erger straffen zouden
verwezen worden"²⁵⁾, als ze niet onderkenden waarvan zelfs de
5 demonen / belijdenis doen.

Voor ons evenwel "is er één God, de vader, uit wie alles (voortkomt) en wij (bestaan) in hem; en één heer, Jesus Christus, door wie alles (voortkomt) en wij (bestaan) in hem"²⁶⁾.

Op de dwaasheid van deze mensen volgt dan de ketterij van de Novatianen: als zouden - in hun steeds verder voortwoekerende dwaling - hun zonden door het herhalen van het doopsel uitgewist worden, terwijl toch de geschriften van de apostel getuigen van "één doopsel / één geloof, één God"²⁷⁾, en wij toch weten, dat men "buiten hetgeen ons in het evangelie meegedeeld is, men niets, zelfs al zou een engel uit de hemel het zeggen, mag aannemen"²⁸⁾.

Maar wij, eenmaal gedoopt in Christus, "achterlatend hetgeen achter-, en reikhalzend naar wat vóór ons (ligt), streven er naar te grijpen naar datgene waardoor we gegrepen zijn"²⁹⁾. Want /buiten de éne Christus hebben we, verenigd in het geloof, geen ander dan het heilsmiddel van de éne doop, wel wetend dat Christus "in het vlees is gekomen, om zondaars te redden"³⁰⁾ en de verlost in zichzelf te vernieuwen tot de gave van het eeuwige leven. Wie /echter "loochent, dat Jesus Christus in het vlees gekomen is, hij is 'antechrist' en zijn ondergang laat niet op zich wachten"³¹⁾, naar het woord van de apostel: "Wie de zoon loochent heeft de vader niet, maar wie de zoon belijdt heeft én de zoon én de vader"³²⁾.

Vervloekt zij ook de leer van de Nicolaieten en moge het lot van "Sodoma/en Gomora"³³⁾ eenieder treffen, die deze voor God weerszinwekkende heiligschennissen leert of volgt. Vervloekt is hij, die bij het lezen van "griffioen, arenden, ezels"³⁴⁾, /olifanten, slangen en (andere) onnutte dieren, als was hij een gevangene van een ijdele, misleidende praktijk, hén als het ware tot een mysterie van goddelijke eredienst maakt, wier verachtenswaardige daden en verschijningsvormen de natuur der demonen en niet de werkelijkheid van de goddelijke glorie is. Zij zijn het / immers, "wier god hun buik is en hun eer hun schanddaden"³⁵⁾; zij zijn het die de twijfelaars van hun stuk brengen en tot excessen verleiden, waaraan ze zelf ten gronde gaan, en datgene sacrament noemen, waarvan ze niet in de gaten hebben, dat het volgens de Schrift van God "het mysterie van de ondergang"³⁶⁾ is; en "hun ondergang tegemoet

10 gaande" - zo zegt de profeet - "zijn ze geworden als de wind / in de pennen van de vogels" en "aldus komen ze beschaamd uit met hun offers"³⁷⁾, als waren ze "paarden en ezels, die van verstand verstoken zijn"³⁸⁾, lieden van het slag wier god de zon is.

Maar wij, die onderricht zijn door de woorden van de Schrift van God, en weten, "dat er geen enkel idool bestaat in deze wereld, 15 maar dat wat men aan offers brengt, / men aan de demonen offert en niet aan God"³⁹⁾, toch spannen wij ons in - daar wij zoals geschreven staat: "de verborgen zin der woorden en de uitleg der parabels"⁴⁰⁾ begrijpen én ons er op toeleggen in God te zijn - opdat "de drogbeelden der dieren"⁴¹⁾ geen vat op ons krijgen, maar de discipline van de God-Christus ons geheel in haar greep houde. 20 Er is immers geen communicatie "tussen de tafel / des heren en de tafel der demonen, tussen het licht en de duisternis, tussen Christus en Belial"⁴²⁾.

Zo zegt ook Johannes, over zulke dingen sprekend: "Als iemand het beest aanbidt en zijn beeld, hij ontving het teken op zijn voorhoofd en op zijn hand"⁴³⁾. En elders zegt hij: "Ik zag uit de zee het beest opstijgen met tien horens en zeven koppen, en op zijn koppen twaalf kronen en de naam der godslastering; en het geleeke 9. 1 op een luipaard / en zijn poten waren als van een beer en zijn muil als de muil van een leeuw; en de draak gaf het zijn zetel en zijn kracht"⁴⁴⁾. Zo zegt ook Daniël hierover: "Zie, ik zag: vier 5 winden stortten zich in de grote zee en vier dieren / stegen op uit de zee, in grootte elkaar overtreffend: het eerste was als een leeuwin en het had adelaarsvleugels en het verhief zich van de aarde en het stond op mensenvoeten en het werd een mensenhart gegeven; en zie: een ander beest als een beer en het richtte zich aan een 10 zijde op en er waren drie ribben in zijn bek en tussen / zijn tanden, en er werd hem gezegd: 'rijs op en verslind het vlees van de velen'; en zie: een ander beest als een luipaard en het had vier vogelvleugels en vier dierenkoppen en het werd macht gegeven; en zie: het vierde beest was verschrikkelijk en wonderlijk en geweldig sterk, en zijn tanden waren van staal / en zijn klauwen van 15 koper"⁴⁵⁾.

Dit alles wilden de profeten in hun visioenen beschrijven, opdat allen het zouden lezen (maar ook) met begrip er zich van zou-

den distantiëren. Daarom is van wie van deze dingen kennis nemen, maar niet goed verstaan wat ze lezen, het hart aan de dieren gegeven worden, en zal hun vlees verslonden worden. "Zij zijn immers verdoold in hun bespiegelingen en verduisterd / is hun onwijze hart, en hoewel ze zichzelf wijs noemen, zijn ze dwazen geworden en hebben de onvergankelijke glorie van God vervangen voor de afbeelding van een sterfelijk mens en van vogels en viervoeters en slangen, / en zich voegend naar de vroegere verlangens van hun leven in onwetendheid"⁴⁶⁾ vervielen ze tot wat ze niet verstonden.

Maar wij, die weten, dat "de wet geestelijk is"⁴⁷⁾ en dat "iedere profetie uitleg nodig heeft"⁴⁸⁾, wij hebben ons - met God-Christus in ons hart als uitlegger, door wie, ook al "zouden we er anders over denken, / ons ook dit openbaar werd gemaakt"⁴⁹⁾ -voorgenomen, "ons in dienst te stellen"⁵⁰⁾, want, zoals de profeet zegt: "na het verwijderen van de namen de Baäls uit onze mond en na het uitvagen van hun benamingen"⁵¹⁾, werpen wij - zoals geschreven staat - verre van ons / "het verbond met de dieren des velds en de vogelen des hemels en de slangen van de aarde"⁵²⁾, wel wetend, dat dit alles "loon voor de zonde is met als einde de dood; maar genade en vrede is het eeuwig leven in Christus Jesus, onze heer"⁵³⁾. Zo zegt ook Salomon: "God gaf mij van alle / dingen die bestaan de juiste kennis, opdat ik de ordening van het aardrond en de kracht der elementen zou kennen, begin en einde en loop der tijden, de veranderingen en de verdelingen in jaargetijden, de loop van het jaar en de stand van de sterren, de aard van de dieren en de driften / van de beesten, de kracht van de winden en de gedachten der mensen, de soorten bomen en de kracht van de wortels; en al het verborgene en het bekende leerde ik kennen"⁵⁴⁾. Zo zegt hij ook: "En in hun misleiding vereerden ze stomme reptielen en slangen en waardeloos ongedierte, en hij zond over hen een menigte / stomme dieren, opdat ze zouden weten / dat iemand daarin gestraft wordt, waarin hij gezondigd heeft"⁵⁵⁾. Zo zegt ook David: "Mij omringden vele kalveren, vette stieren drongen op mij aan; ze sperden hun muil naar mij open als een rovende en brullende leeuw"⁵⁶⁾.

Als nu de verdorven geest van de schismatici/dit leest, laat die dan opletten en - als bekering nog kan en niet-verloren-gaan nog mogelijk is - niet verloren gaan; want de heilige man David

was immers niet bang voor stieren of runderen, maar, zoals geschreven staat: "uw tegenstander, de duivel, is als een leeuw, die te keer gaat en brullend rondloopt op zoek wie hij zal verslinden; / hem moet ge weerstaan, sterk in het geloof"⁵⁷). Zoals ook elders geschreven staat: "Wees thuis niet als een leeuw, die te keer gaat tegen uw huisknechten"⁵⁸), en op dezelfde plaats: "Verhef u niet in de gedachten van uw hart als een stier, opdat bij geval uw kracht niet worde teniet gedaan en hij in zijn dwaasheid uw bladeren opvreet"⁵⁹); zoals ook David zegt. / "Mijn tong kleeft aan mijn gehemelte en in het stof des doods hebt gij mij gevoerd, want vele honden omringen mij"⁶⁰).

Om evenwel aan te tonen wat hij met de uitspraak hierboven bedoelde, voegde de heilige man David er aan toe. "Een bende zondaars heeft mij omsingeld"⁶¹). Zo zegt ook Ezeïas. "Honden zijn die wezens, / onbekend met verzadiging"⁶²). Zo zegt tenslotte ook de heer onze God, als hij spreekt tot de profeet Job: "Toon mij of de leeuw zich bij u te ruste legt en of de eenhoorn u dient of op zijn leger slaapt"⁶³). En elders zegt God tot hem. "Gij zult Leosibora vangen, de harten der draken met vrees vervullen, / zodat ze vol schrik op hun leger in het bos zitten en in hinderlaag liggen"⁶⁴). En weer elders zegt de heer tot hem. "Gij zult de draak meevoeren aan een haar, en een koord om zijn neus leggen en zijn lippen doorboren en hij zal u vriendelijk toespreken, om een verbond te sluiten / met u en gij zult hem altijd tot slaaf hebben"⁶⁵). Vol begrip voor wat de heer hiermee wil zeggen en vol verlangen ook, voor ons / de betekenis van deze woorden open te leggen, zegt de heilige man Job. "Wat zal ik nog beoordelen, heer, nu ik berispt en veroordeeld wordt, of welk antwoord, heer, zal ik geven op zulke woorden; ik ben immers niets!"⁶⁶). En toen heeft de heer ook voor ons, die in later tijd zouden komen, toen hij ons de openbaring van zijn woord meedeelde, ook een verklaring gegeven van de uitspraak, die hij gedaan had. Hij zei: "Ontneem mij mijn recht niet, en meen niet, dat ik anders geoordeeld heb om u minder ongerecht te laten lijken, maar ontvang hoogheid en kracht en heerlijkheid, en bekleeid u met eer; laat varen de engel der vraak / en doof alles in u wat onrecht en trots is, schud de goddelozen van u af en berg ze onder de aarde en overdek hun gezicht met

15 smaad, om ze eerloos te laten zijn; en dan zult ge belijden, dat mijn rechterhand bij machte is u te redden. Ook bij u zal het wil- de beest hooi eten als een os: / zijn kracht ligt in zijn schou- ders en zijn macht is in de navel van zijn buik en zijn staart staat overeind als een cypres en zijn spieren zijn gebundeld als koorden en zijn rug is als een muur van staal; en dit is het eerste maak- sel van mijn schepping voor de engelen, om er mee te spelen"⁷⁰).

20 Als we nu dit / alles "als Schrift onderzoeken", eerwaarde bis- schoppen, dan weten we, dat het "om ons geschreven is"⁷¹), zodat wie de ware aard van de beesten, in deze vergelijking uitgespro- ken, doorziet, de ondeugden in zichzelf - verwerpend wat des we- relds is - te lijf gaat, zoals er geschreven staat in de Apoca- lyps: "Zie, de wateren, die gij gezien hebt, waaraan de hoer is gezeten, dat zijn de volkeren en de / menigten en de stammen en de talen"⁷²). Zoals ook Johannes zegt: "Gevallen, gevallen is Babylon, de grote, en ze werd een woonplaats voor de demonen, want daar dronken de stammen van de drift van haar ontucht"⁷³). En hij 5 zegt daar ook: "Weeklagend zullen ze over haar schreien, / omdat ze ontucht met haar bedreven en leefden in haar weelde"⁷⁴). Zo zegt ook de apostel: "Uw strijd gaat niet tegen vlees en bloed, maar tegen de vorsten en de machthebbers van deze wereld, de be- stuurders van deze duisternissen, tegen de boze geesten in de 10 hemelen"⁷⁵). Zo zegt ook/Johannes: "Ik zag uit de muil van de draak en uit de muil van het beest en uit de muil van de valse profeet drie onreine geesten als kikvorsen en dat zijn de geesten der demonen, die tekenen verrichtend rondgaan, om de koningen van heel de aarde in verwarring te brengen"⁷⁶).

15 Tenslotte, als ingewijden in Christus, houden wij het bij de eerste beginselen van het geloof, dat wij aanvaardden. Zo weten wij dat wij geloofd hebben wat we van God geloofd, en verzaakt wat we van de duivel verzaakt hebben, en dat dat de betekenis is van de 'bees- ten', maar dat God is, wat Christus Jesus is! Zoals ook de apos- tel zegt: "Het is God immers niet om een os te doen, maar om ons, want wie ploegt moet ploegen vol verwachting en dorsend de vrucht 20 van zijn verwachting / in ontvangst nemen"⁷⁷)

Niemand mag ons dus een opvatting (voortkomend) uit eigen ver- dorvenheid aanwrijven: "Ieder zal om zijn eigen woorden veroordeeld

en om zijn eigen woorden gerechtvaardigd worden"⁷⁸⁾ Wij belijden wat wij geloven; en "de Schrift onderzoekend"⁷⁹⁾ verwerpen we de schijnge-
 14 1 stalten der demonen; aldus doorzien we, zoals er geschreven staat: "de
 hoogten van Satan"⁸⁰⁾, wel wetend, / zoals de apostel zegt, "dat
 niemand ons bevrijd heeft van dit lichaam des doods dan de genade
 van de heer Jesus Christus"⁸¹⁾, want er staat geschreven: "Als ge
 niet geloofd hebt, zult ge geen inzicht hebben"⁸²⁾, en elders:
 "Een goed inzicht hebben allen, die (de vrede des heren) betrach-
 ten"⁸³⁾.

5 Een ander punt, eerwaarde bisschoppen, dat ze te berde brachten:
 afgoden zoals Saturnus, Mercurius, Iuppiter, Mars en andere goden
 der heidenen; zelfs toen we nog zo onverschillig stonden tegenover
 God en, nog niet, onderricht door de Schrift, gelovig leefden,
 10 maar toen we ons vol vreugde overgaven aan de dwaasheden van de
 wereld, zelfs al leek ons toen reeds de wereldse wijsheid/van geen
 nut^{a)}, waren we ons toch bewust dat dit alles in tegenspraak was
 met ons geloof; en alle goden der heidenen, die we tegenkwamen,
 lachten we uit als ongelukkige dwaasheden van deze wereld. De
 boeken daarover lazen we, om zo te zeggen, tot uitbouw van onze
 kennis.

Maar als ook op dit punt onze geloofsbelijdenis gevraagd wordt:
 15 vervloekt zijn allen, die - en "worde hun tafel / tot een valstrik
 en een ergernis"⁸⁴⁾ - Zon en Maan, Juppiter, Mars, Mercurius, Ve-
 nus of Saturnus en "heel het hemelse heer"⁸⁵⁾, van wie zich een
 erediens met offerceremonies, en een, met God onbekende, heiden-
 se dwaling meester maakte, goden noemen, en hen, verachtenswaardig-
 20 ge idolen nog wel, en de hel waardig!, vereren, terwijl er toch/
 geschreven staat: "Wee hem, die tot een stuk hout zegt: 'ontwaak
 en sta op' en tot een stuk steen: 'verhef u'"⁸⁶⁾. Dat ze met hun
 goden omkomen, "of ze nu in de hemel zijn of op aarde"⁸⁷⁾; "hun in-
 15 1 zicht roeie de wijnstok uit" / - zoals geschreven staat - "het
 woudzwijn en het wild zwijn vreet hem af"⁸⁸⁾.

Maar voor ons, die door de genade van de heer Jesus Christus
 verlost zijn van "dit lichaam des doods"⁸⁹⁾, (geldt) - zoals ge-

a) = de beesten; b) corrupte tekst

5 schreven staat -!"ter linker zijde vallen er duizend en tienduizend
 ter rechterzijde"⁹⁰⁾, zodat we volgens / de Schrift "bewapend met
 de wapenrusting Gods, lopen over basilisk en adder, en treden op
 leeuw en draak"⁹¹⁾, in niets gebonden aan verwantschap met afgod-
 dische, onzalige zaken, waarover geschreven staat: "Wat baat het
 een beeldhouwwerk, dat het uitgehouwen is? ze maakten dit gietsel:
 10 een leugenachtig verzinsel, en die het vormden / werden beschaamd
 over hun maaksel, want ze waren stom, die idolen!"⁹²⁾. En zo wor-
 den het dwaze bijgeloof aan deze afgoden en de aard van de zonden
 en de namen^{a)} der demonen en de dood der ondeugden duidelijk; on-
 deugd blijkt er uit, opdat wij, de duisternis ontmaskerend, licht
 15 van de heer zouden verlangen en, onder het roepen van: "weet wel,
 volkeren: God is met ons!"⁹³⁾, / "de banden daarmee zouden verbreken
 en het juk van ons zouden afwerpen"⁹⁴⁾ en ons niet - zoals geschre-
 ven staat - zouden verontreinigen met de toeleg^{c)} van de Egyptena-
 ren"⁹⁵⁾, "want de heer zal hen uitlachen en de heer zal hen honen"
 20 96). Over hen zegt Johannes, als hij de vorst van de onzalige afgod-
 derij aan de kaak stelt: "hij is uit de zeven, en, zelf de achtste, /
 gaat hij zijn ondergang tegemoet"⁹⁷⁾. En over hen zegt Salomon:
 "Zaai niet in de voren der ongerechtigheid, omdat niet zeven maal
 te oogsten"⁹⁸⁾. Zo zegt hij ook elders: "Voor de mens liggen leven
 en dood, water en vuur; waarheen hij wil steekt hij zijn hand uit
 uit"⁹⁹⁾. Zij^{d)} zijn dus: "De zeven herders en de acht beten der
 25 mensen"¹⁰⁰⁾, zoals/geschreven staat: "aan het werk onder de zonen
 der weerspannigheid"¹⁰¹⁾.

Maar voor ons "is leven Christus"¹⁰²⁾: Christus is ons leven,
 Christus is ons geloof, /want we weten, "dat we het chrisma van
 16 1 de heilige bezitten"¹⁰³⁾ en "niet door vergankelijk zilver of goud
 zijn verlost uit ons zinloos bestaan, dat we van onze vaderen
 ontvingen, maar (door het kostbaar bloed) als van een onbesmet en
 5 vlekkeloos lam, Jesus / Christus"¹⁰⁴⁾. En eenmaal in hem, "vangt
 niemand ons (meer) met een filosofie die van deze wereld en
 niet van Christus is"¹⁰⁵⁾.

a) = vezen; b) corrupte tekst; c) = op de afgodendienst; d) = afgoden

Laten zich de minnaars van het goud aan Saturnus en zijn gouden eeuw vastklampen, maar voor ons is "goddelijke wijsheid kostbaarder dan alle goud en zilver en kostbaar gesteente"¹⁰⁶⁾.

10 Zij noemen de Zon hun god, die /in het vuur van de hel thuis horen en geloven, dat ze een deel van haar materie zijn; die niet willen erkennen, dat God-Christus hun beginsel is; maar voor ons is alles onder de zon "ijdel en najagen van de" verdorven "geest"¹⁰⁷⁾, want we zijn ons wel bewust, dat ze met de wereld zal vergaan.

Diegenen belijden in hun boosheid de Maan als hun god, die,
15 "heen en weer geslingerd door elke / windvlaag", er toe over gaan "dagen, seizoenen en jaren en maanden in acht te nemen"¹⁰⁸⁾.

Laten zij Mars hun god noemen, die ingenomen zijn met de over-speligen Mars en die, de vleselijke begeerte toegewijd, vastzitten aan ontuchtige praktijken.

En laten zij zich gedragen "als schallend koper en een rinkelend
20 bekken"¹⁰⁹⁾ en Juppiter voor hun god houden; zoals hijzelf zullen ze door toedoen van hun eigen / vader omkomen; maar onze God is Christus Jesus, die, "toen wij dood waren door onze misdaden",
"met ons het leven deelde" "en ons al onze misdaden vergeven en
het handschrift, dat tegen ons gericht was, dat met zijn bepalingen ons vijandig was, uitgewist heeft; en hij heeft het uit
25 het midden weggenomen door het/aan het kruis te lechten; vrijmoedig heeft hij de heerschappijen en de machten uitgeleverd door hen in zichzelf te overwinnen"¹¹⁰⁾.

Wie dus dergelijke goden vereren, zullen, gelijk aan hun goden, getroffen worden door het zwaard van de heer, en juist omdat ze de
17 1 ware vader en God-Christus, Gods zoon, niet kennen, in hun gelijkenis met / de idolen te kijk staan, zoals geschreven staat: "Vader tegenover zoon en zoon tegenover vader, schoonvader tegenvoer
schoonzoon en schoonzoon tegenover schoonvader" en "'s mensen huisgenoten zijn zijn vijanden"¹¹¹⁾.

Laat hen Mercurius vereren, die belust op rammelende beurzen
5 met de schatten dezer aarde er in, / zijn staf of zijn beurs vereren; wij verwerven ons "schatten in de hemel" verborgen, en onzichtbare, "die noch de roest aanvreet, noch de mot verteert"¹¹²⁾,
daar we weten, dat "de rijke het hemelrijk niet binnenging"¹¹³⁾,

zoals geschreven staat: "Welaan dan, rijkaards, weent en jammert
 10 over uw ellenden / die over u komen om uw rijkdom; verrot en door
 de mot aangevreten zijn uw kleren; en uw goud en uw zilver, dat ge
 belegd hebt, zal op de jongste dag verroesten en hun roest zal te-
 gen u getuigen en zal uw vlees aanvreten als het vuur"¹¹⁴); maar
 15 wij/weten, "dat God de armen van de wereld heeft uitgekozen tot
 rijke erfgenamen van het rijk des geloofs"¹¹⁵).

Laat hen Venus als hun god vereren, die zich liederlijk gedra-
 gen; en ze hebben het te verwachten loon over hun aberraties in
 het vooruitzicht, zoals dat ook hoort; maar wij, die ons spiegelen
 aan onze vader Abraham en aan de berende Sarra; wij die voortge-
 20 komen zijn uit / de moeder-kerk en door haar vroedvrouwen-wijsheid
 zijn voortgebracht, wij streven "naar de voltooiing der heiligen,
 naar het ambt van de dienstbaarheid, tot opbouw van het lichaam
 van Christus en de kennis van de zoon van God tot de volmaakte man,
 25 tot de maat van de levensvolheid / van Christus"¹¹⁶). En hoewel
 hiertoe niemand in staat is, weten wij toch, dat onze God er toe
 in staat is, want "Hij is in staat zijn beloften uit te voeren"¹¹⁷).
 Zelf zegt hij immers: "Wie stelde zijn hoop op de heer en is be-
 schaamd geworden?; volhardde in zijn geboden en werd in de steek
 gelaten?"¹¹⁸)

30 Vervloekt, die Saclas, Nebroël, Samaël, Belsebuth, / Nasbodeus,
 Belial en al zulk tuig - het zijn immers demonen - met onzalige /
 18 1 ceremonies en erediensten vereren, of beweren dat men ze behoort
 te vereren. Al zulke lieden - zoals wij in de Schrift van God
 lezen - veroordelen wij, vol verachting voor de toewijding aan
 demonische wijsheid. Want in wat voor soorten, vormen of bena-
 5 mingen de duivel zich (telkens weer) vermomt, wij weten, / dat hij
 niets anders dan de duivel kan zijn, "of hij nu in het Hebreeuws
 Abaddon, in het Grieks Apollon, of in het Latijn Exterminans
 heet"¹¹⁹); of als hij nu als beest "met zeven koppen en tien
 horens"¹²⁰) opgevoerd wordt, of als slang of als draak, wij weten,
 dat het de duivel is en "volgens de heerser over dit luchtruim:
 10 de geest / die aan het werk is onder de weerspannigen, waartoe ook
 wij allen vroeger (behoord hebben), toen we leefden in de begeer-
 ten van het vlees en deden wat ons vlees en de begeerten"¹²¹).

wilden"¹²¹). Daarover staat in de Apocalyps geschreven: "En de grote draak werd uit de hemel geworpen, de oude slang, die genoemd wordt / duivel-satan, die de hele wereld verleidde en neergeworpen werd op de aarde, en zijn engelen werden neergeworpen met hem"¹²²).

Welnu, als ze in zulke dingen geloven of zich op zo'n gezag heiligen, zijn ze "van nature kinderen van de toorn en van de ondergang"¹²³), wandelend in de duisternis. Geen wonder, als ze in zichzelf Gods "beeld en gelijkenis"¹²⁴) niet meer kennen en, gelijk geworden aan de duivel en zijn ondeugden, de schepping van de mens toeschrijven aan de demonen, / waarover de apostel terecht opmerkt: "De dierlijke mens - zegt hij - aanvaardt niet wat is van Gods geest; hij k n het niet eens; het is voor hem een dwaasheid en hij is niet in staat er een oordeel over te vellen; de geestelijke (mens) echter onderscheidt alles; daartegenover wordt hij zelf door niemand veroordeeld"¹²⁵). / Zo staat er geschreven: "Zij die van het vlees zijn, zinnen op wat des vleses is; die echter van de geest zijn, op wat des geestes is; en het beleid van het vlees voert tot de dood; het beleid van de geest is leven en vrede"¹²⁶). En als ze willen weten, wat wij denken over elk ding afzonderlijk, dat geschreven staat...inderdaad zijn zulke dingen verwant aan de "aardse Adam"¹²⁷) en aan het dier, dat verenigd is met het feit van het leven der duisternis, / want er staat geschreven: "Zoals de aardse; zo zijn ook alle aardsen; zoals de hemelse, zo zijn ook alle hemelsen"¹²⁸). Dat zijn nu echt de mensen / die Eva baart als Cain en Lamec, toen zij, tot moeder van alle levenden aangesteld, echtbreuk pleegde tegenover God en bezweek voor de duivelse verleiding van Saclas, die zij haar demonen, god en echtgenoot noemde. Zo staat er bij de profeet geschreven: "Zie, ik klaag/ uw moeder aan, want zij is mijn vrouw niet meer en ik ben haar man niet meer, en ik zal haar smet wegnemen van het gelaat van mijn volk en haar ontucht van haar borsten"¹²⁹), en elders: "En ik zal mijn kleren wegrukken en mijn linnegoed, zodat haar schaamte niet meer bedekt is / en ik zal haar schaamte ontbloten voor het oog van haar minnaars"¹³⁰). En als de heer bij Hieremias aan Jerusaleem verwijten maakt, dat het met haar zonen tot slavernij vervallen is, dan zegt hij: "Hoe zegt ge: 'ik heb mij niet verontreinigd en ben niet achter de Baäls aangegaan?' Zie, kijk naar uw wegen onder de

menigte, en kijk waar ge al geen ontucht bedreven hebt"¹³¹). En /
15 Ezechiël zegt: "Dit zegt de heer: uw wortel is uit het land van Ca-
naän, uw vader is een Amorriet en uw moeder een Ceththiet"¹³²).
Zo ook elders: "Bij nacht maak ik u gelijk aan uw moeder; mijn
volk is ook al zo: verstoken van inzicht"¹³³). Zo zegt God in
het evangelie over zulke lieden: "Zonen van de duivel zijt gij en
de duivel is uw vader"¹³⁴). /

20 "Wij hebben Christus zo niet leren kennen, maar wij zijn in
hem onderwezen naar de waarheid die in Jesus is"¹³⁵), wel wetend,
dat "de wet geestelijk is, maar wij vleselijk, verkocht als we
zijn onder de zonde"¹³⁶); en bij onze poging het geestelijke met
het geestelijke te bereiken, spannen we ons in, om - zoals we het
25 beeld van hem, die uit aarde is, gedragen hebben, toen we, / onder-
20 1 worpen aan het kwaad, in zonde wandelden - zo ook het beeld / te
dragen van hem die in de hemel is"¹³⁷) en, "de oude mens afleggend
van onze vroegere levenswandel, die toch ten gronde gaat aan zijn
bedrieglijke begeerten, ons in de geest te vernieuwen, ons bekle-
dend met de nieuwe mens, die naar/God(s beeld) is geschapen in
5 heiligheid en gerechtigheid en waarheid"¹³⁸).

Wij weten en zijn ons bewust, "dat wij maaksels zijn van God in
een goede schepping, die God gereed gemaakt heeft, opdat wij daarin
zouden leven"¹³⁹), zoals ook Moyses zegt: "God schiep de mens naar
10 zijn beeld en gelijkenis, en blies levensadem / in zijn gezicht,
en de mens werd een levend wezen"¹⁴⁰). En wij weten, dat "Eva, die
zich liet verleiden en tot overtreding kwam, gered zal worden door
het voortbrengen van kinderen, mits zij volhardt in het geloof"¹⁴¹),
en erkennend, dat zij uit de man genomen is, en "in pijn haar
15 kinderen barend, / zich zal keren tot haar man"¹⁴²). Zo
staat het ook in de profeet: "Ziet, zegt de heer, daarom zal ik de
weg van uw moeder met palen versperren en een pad zal ik haar niet
meer banen en haar paden zal zij niet meer vinden en ze zal zeggen:
20 'ik zal mij op de terugweg / begeven naar mijn eerste man, want
toen had ik het beter dan nu"¹⁴³). En dit verstaan wij zo:
"bevrijd" - zoals er geschreven staat - "vanaf de schoot van onze
moeder en ons niet inlatend met vlees en bloed"¹⁴⁴), spannen wij
ons in, om "zoals wij als slaven in dienst gestaan hebben van de

25 dood in de zonde, zo ook(nu) dienaars van de gerechtigheid te
zijn / tot gerechtigheid"¹⁴⁵⁾, wel wetend, dat "ook al gaan wij
naar de uitwendige mens ten gronde, het daarentegen de invendige
21 1 mens is, die vernieuwd wordt"¹⁴⁶⁾ en / zoals "de eerste mens uit
aarde van aarde is", zo "zijn ook de werken van het vlees bekend:
ontucht, onzedelijkheid, onreinheid, oneerbaarheid, afgoderij,
tovenarij, vijandschap, veten, tweestrijd, haat, twist, partij-
5 zucht, / scheuring, nijd, moord, drinkgelagen, braspertijen en
dergelijken"¹⁴⁷⁾.

Laat daaronder de demonen Sacras en Nembroël zich thuisvoelen al
als onder hunsgelijken, want ze moeten hun plaats niet zoeken
onder reinheid en godsdienstigheid. En "zoals de tweede mens uit
de hemel is", zo "zijn ook de werken van de geest bekend", en dat
10 zijn: achting, / blijdschap, vrede, geduld, verdraagzaamheid, goed-
heid, vriendelijkheid, geloof, zelfbeheersing, kuisheid, wel-
willendheid en liefde"¹⁴⁸⁾.

Daardoor, zegt de ons als God verschijnende Christus, "zijn
wij zijn tempel"¹⁴⁹⁾, en dit wel, omdat hij in datgene, wat hij
zelf in ons geschapen had voor zichzelf, in ons wilde wonen, zo-
als ook de profeet Iob zegt: "Uw handen hebben mij gevormd / en
15 gemaakt; zoudt ge me daarna misvormd en verworpen hebben? Gedenk,
dat gij mij, maaksel uit klei, weer uit aarde hebt opgeroepen, en
mij hebt laten stremmen als kaas; met huid en vlees hebt ge mij
bekleed, met beenderen en spieren mij samengesteld; maar ook leven
20 en barmhartigheid hebt gij mij toegevoegd / en uw nabijzijn be-
schutte mijn geest"¹⁵⁰⁾.

En aldus luidt het als maar door: Vervloekt, die "loochent, dat
Jesus Christus in het vlees is gekomen; want zo iemand is ante-
christus"¹⁵¹⁾. / Vervloekt, die zegt, dat Jesus Christus, God, zoon
van God, niet voor ons gekruisigd is; de profeet zegt toch: "Hij
draagt onze zonden en hij lijdt onze kwalen"¹⁵²⁾. En ook Paulus
getuigt: "Dat hij niets anders wilde lennen dan Jesus Christus, en
5 die dan gekruisigd"¹⁵³⁾. Vervloekt, / die zegt, dat hij niet met
spijkers aan het kruis geslagen en niet met azijn gelaafd is, onze
heer God, terwijl hij toch zelf aan zijn leerlingen gezegd heeft:
"Leg uw handen in de openingen van de wonden in mijn handen"¹⁵⁴⁾,

en wij lezen, dat in het evangelie geschreven staat: "En zij grepen een spons, gedrenkt met azijn en gal, en gaven hem te drinken; en hij zei: 'Het is volbracht'"¹⁵⁵). / Welnu, door de Schrift naar hun eigen instelling te vervalsen en hun eigen onzalige inzichten in te weven in de woorden van God, vermengen de schismatieken en de ketters valse leugenachtigheden met het ware en het katholieke.

Vervloekt, die Manes en zijn werken, zijn leerstellingen en instellingen niet veroordeelt; diens schandelijkheden vooral zouden we te zwaard willen bevechten en, zo mogelijk, / naar de hel verwijzen of naar iets dat nog erger is dan de onderwereld en eindeloze pijniging, "waar noch het vuur wordt gedooft, noch de worm sterft"¹⁵⁶). Opdat het goddelijk gerecht hun wandaden niet als smerigheden verborgen zouden blijven, zijn ze al door het wereldse gerecht aan het licht gebracht.

Buiten al datgene wat ze met hun ketterse instelling / onderschrijven, menen ze dat Zon en Maan, als beheersers van het aardrijk, goden / zijn, terwijl er toch geschreven staat: "Wat licht er heerlijker dan de zon, en ook deze zal verduisteren"¹⁵⁷). Zozeer vergrootten ze de dwaasheden van hun ellendige heiligschennissen, dat ze zeggen hun in blindheid gevangen geesten meer religieus toe te wijden naarmate ze(die) op een schandelijker wijze binden.

Vervloekt, die de ontuchtigheden van de Nicolaieten / en hun vele vormen van demonie, die reeds in de Schrift aan de kaak gesteld zijn, niet veroordeelt met hun leerlingen en meesters, of wie hun werken volgen.

Mogen allen omkomen, die het valse geloof van de Ophieten aanvaard hebben en-adderengebroed als ze zijn-belijden, dat hun god en heer daaraan gelijk is.

En omdat het een (te) lange weg is, om alle ketterijen / stuk voor stuk na te gaan, die de mensheid zichzelf, "verdorven van geest en schipbreuk lijdend in het geloof"¹⁵⁸), geconstrueerd heeft óf uit de canonieke Schrift óf uit apocryphen buiten de Schrift om, - de éne (ketter) opgeblazen tegen de ander ten voor-

dele van een derde - ... en alles wat de ketterij der Saturnijnen
uitvond, of die van de Novatianen opleverde, of die naar de leer
van Basilides ten toon spreidde, of die van de Arianen beweerde,
15 of die van de Patripassianen /verkondigde, of die van de Homuncio-
nieten voorgelogen heeft, of die van de Cataphrygiërs betoogde, of
die van de Borborieten in zich op nam: met de stem van een katho-
liek, die gelooft in God-Christus, veroordelen wij (dat alles)
tegelijk met allen, die dit volgen of onderwijzen of zouden wil-
len verkondigen. Geen enkele van hun leerstellingen houdt stand
bij ons in het licht van de goddelijke getuigenissen, "niet
20 dat wij uit onszelf bekwaam / zouden zijn, iets uit te denken als
(kwam het voort) uit onszelf, maar onze bekwaamheid is uit God"¹⁵⁹).

24 1 Bij dit alles heeft Itacius een nieuwe beschuldiging tegen ons
ingebracht: veroordelenswaardig als men ze uitvoert, maar ook al
als men ze uit; en: tot nu toe door ons nog van geen enkele ketter
vernomen:/dat met magische toverformules het genieten van de eer-
stelingen 'verzoend' of 'geheiligd' moet worden, en een zelf be-
reid moet worden ter ere van de vervloekte Zon en Maan, die met
hen zelf zal ondergaan.

5 Wie dit leest, voortbrengt, gelooft, doet, houdt, invoert, hij
zij niet alleen "vervloekt; Maranath"¹⁶⁰), / maar hij moet ook met
het zwaard vervolgd worden, want er staat geschreven: "Tovenaars
zult gij niet laten leven"¹⁶¹).

10 Laten ze dus de afschuwelijke ketterse uitvindzels en de hel
waardige uitleggingen bij zich houden; laten ze de onverzadigba-
re begeerte der schismatieken naar laster voor zich houden: het
kruis van God-Christus en zijn tempel, die / in ons is, zal
niemand doen wankelen. Laten ze, lezend in de Schrift menen,
dat God van rots, hoorn of steen is: voor ons is in heel de Schrift
- zoals geschreven staat - "de eenhoorn: God, voor ons is "de rots
Christus"¹⁶²), voor ons is "de hoeksteen"¹⁶³) Jesus; voor ons is
de mens der mensen Christus. Zij, zonen van verderf en duivels als
ze zijn, menen door de regen van de duivel bevredigd te worden.
15 Voor ons "is het de almachtige / God, die het water van de zee op-
roept en het uitstort over het oppervlak van heel de aarde"¹⁶⁴)
en "de stortvloed van de morgen- en avondregen toelaat"¹⁶⁵).

En als die ongelukkigen willen weten, wat de aard is van de god, waarin ze geloven: hij is, zoals geschreven staat in de profeet: "het dier dat slaapt onder elke boom / bij bos, riet en moeras"¹⁶⁶) Hij is, zoals geschreven staat bij Iob, waar de heer zegt: "Rondom zijn tanden is verschrikking. Zijn ledematen zijn als bronzen adders en zijn band is als een mirsteen. De geest gaat niet aan hem voorbij. Als hij niest, blijkt zijn heerlijkheid. Zijn ogen
25 gelijken / op die van Lucifer. Uit zijn bek komen vurige toortsen
25 1 / en bollen vuur. Zijn neus stoot een rook uit als van een hevig
vlammende oven. Zijn binnenste bestaat uit vlammende kolen en een
brand slaat af van zijn tong. In zijn bek ligt de kracht samenge-
5 bald en verderf gaat voor hem uit"¹⁶⁷). Voor hem/- zoals de profeet elders zegt - is de steen als een strohalm en hij lacht om het schokken der aarde. Zijn leger is van puntige palen en al het goud dat er is, evenveel als de zee, ligt onder hem als slijk. De zee doet hij woeden als een bronzen vat en hij beschouwt de branding als zijn spiegel, de diepe onderwereld / als zijn buit. Zijns
10 gelijke is er op aarde niet geschapen en toch spelen de engelen met hem. Al het hoge overziet hij en hij is koning van alles wat zich in de wateren bevindt"¹⁶⁸).

Voor ons echter is God: Christus-Jesus, die zegt: "Alles is van
15 mij dat onder de hemel is"¹⁶⁹); en "hij is de getrouwe getuige, / de eerstgeborene uit de doden, temidden van de gouden luchters; als een mensenzoon gelijk verschijnt hij, gekleed in een lang gewaad en om het middel een gordel van goud en zijn hoofdhaar is wit als linnen en als sneeuw; en zoals geschreven staat: "Zijn
20 ogen zijn als vlammeend / vuur en zijn voeten zijn als brons uit de oven, en zijn stem is als de stem van vele wateren en in zijn rechterhand houdt hij zeven sterren en uit zijn mond komt een aan twee zijden scherp zwaard, en zijn gelaat is lichtend als de zon in haar kracht"¹⁷⁰). Hij is het die / "de sleutels heeft van de
25 in haar kracht"¹⁷⁰). Hij is het, "wiens naam/geschreven
26 1 dood en de onderwereld"¹⁷¹). Hij is het, "wiens naam/geschreven staat op het nieuwe witte steentje, dat niemand bezit tenzij hij, die het ontvangt"¹⁷²).

Als we nu de schismatieken maar niet ergeren, als we de naam 'God' op het nieuwe steentje geschreven zien staan: (God) die in

5 elk document, of het nu Hebreeuws is of Latijn of Grieks, in al /
het zichtbare of zegbare: "koning der koningen" en "heer der heer-
sers"¹⁷³⁾ is. Als is dan in die talen het opschrift van het kruis
gesteld, toch wordt het goddelijk getuigenis(daarin) verwoord op
dezelfde wijze als bij de profeten van God. Zo weent in deze
schrijffletters van het Hebreeuws Hieremias in zijn klaagzangen;
10 zo juicht David in psalmen, "opdat in de naam van Jesus / elke
knie van hemelingen, aardbewoners en hellebevolking zou buigen en
elke taal voor God zou getuigen"¹⁷⁴⁾.

Hij is het immers van wie geschreven staat: "Overwonnen heeft
de leeuw van de stam Juda". Maar dat wil niet zeggen, dat voor ons
een leeuw God is, maar, zoals geschreven staat: "Wat is zoeter dan
honing en wat is sterker dan een leeuw?" Hij is het van wie ge-
15 schreven / staat: "Een lieflijke hinde en een bevallige ree zal
hij bij u genoemd worden"¹⁷⁵⁾, maar dan is voor ons God nog geen
hinde of geen ree, maar, zoals geschreven staat: "Voordat gij
zegt: 'heer, heer!', zegt hij: 'zie, hier ben ik,'"¹⁷⁶⁾; en zoals
elders: "Uit de mond van zuigelingen hebt gij uw lof bereid"¹⁷⁷⁾.

Hij is het, die - zoals geschreven staat bij de profeet - "al-
20 leen in staat / is om de banden der Pleiaden te binden en de ban-
den van Orion te slaken"¹⁷⁸⁾, omdat hij, op de hoogte van de be-
wegingen aan het firmament en "het rad van de geboorte"¹⁷⁹⁾ ver-
nietigend, door het herstel in de doop de dag van onze (aardse)
geboorte overwon. Hij is het, wiens naam "een weg baant door de
zee en een veilig pad temidden van de golven"¹⁸⁰⁾, voor wiens
25 "naam / het vuur uit de oven vol ontzag wijkt"¹⁸⁰⁾.

Over hem profeteerde ook de idolen- en demonenvereerder,
Balaām, en gaf zijn getuigenis, ondanks zijn onzalige positie, toen
27 1 hij zei: / "Er zal een man uitgaan van de stam Juda; over vele vol-
keren zal hij heersen en zijn rijk zal verheven zijn. De heer God
immers heeft hem uit Egypte gevoerd. Zijn hoorn is als de pracht
5 van de eenhoorn. Hij zal de vijandige volkeren verslinden en / hun
gewrichten vreten, en met zijn slingers zal hij zijn vijanden
treffen. En als hij rust, zal hij verkwikt worden als de leeuw en
de welp van de leeuw. Wie zal hem wekken? Die hem zegenen, zijn
gezegend; die hem vloeken, zijn vervloekt"¹⁸²⁾.

Ondanks het feit, dat - gezien / zijn positie onder de profeten
 10 der rechtvaardigen - niemand zijn woord zou aanvaarden, beschouwde
 hij het toch als ongeoorloofd, dat dit als Schrift zou veroordeeld
 worden: al wat ze in dergelijke schriften tot getuigenis van God-
 Christus prefeteerden, zoals geschreven staat: "Ofschoon de boosheid
 15 laf is, geeft ze toch ondanks deze afkeuring getuigenis over God"
 183). En elders: "Gij gelooft, dat er één/God is, maar dat doen
 ook de demonen en zij vrezen!"¹⁸⁴⁾.

En willen ze weten, welke naam het is, die in elke kracht en
 in elke taal een demonstratie van macht schonk, dan is het dat,
 wat Jesus Christus is, zoals geschreven staat: "Goud of zilver
 20 heb ik niet, maar wat ik heb geef ik u: / in de naam van Jesus,
 sta op en loop"¹⁸⁵⁾. En zoals elders: "Ik ben de heer God; dit
 is mijn naam; mijn glorie geef ik aan geen ander"¹⁸⁶⁾. En elders
 naar het woord van Johannes: "En zijn kleed was bespat en zijn
 naam werd genoemd: 'Woord van God'¹⁸⁷⁾. En elders: "Zie, een
 25 meisje zal in haar schoot ontvangen / en een zoon baren en zijn
 naam zal zijn Immanuel, dat betekent: God met ons"¹⁸⁸⁾.

Bekeer u dus eindelijk, onzalige schismatiek, bekeer u en
 vrees de naam des heren, waarvoor zelfs alle dieren en beesten
 van nature vrees koesteren, want er staat geschreven: "Er moeten
 30 nu eenmaal ergernissen zijn, maar wee / de man, door wie ze ge-
 geven worden"¹⁸⁹⁾. "Waart ge maar warm of koud, maar nu ge lau-
 28 1 zigt, zal ik u uitspuwen / uit de mond des heren"¹⁹⁰⁾. Maar
 "span u in" - zoals geschreven staat - en doe boete en koop u
 goud in het vuur gelouterd"¹⁹¹⁾ opdat - nadat ge geworden zijt
 wat ge gekocht hebt: als goud door het vuur gelouterd - op u de
 5 naam van de heer geschreven mag worden: dat is 'Jesus', om juist
 / door uw boetvaardige houding de naam van de heer, uw verlosser
 te tonen, want alleen door hem zijt zij verlost; want er staat
 geschreven: "En zijn naam zal Jesus genoemd worden, want hij is
 het die heel het volk zal verlossen"¹⁹²⁾. En doorzie "de parabels
 en de verborgen uitspraken"¹⁹³⁾ en de gezegden der wijzen en de
 10 duistere passages, want het is de almachtige die zegt: / "Als ge
 u onder zuchten bekeert, zult ge gered worden"¹⁹⁴⁾; want onze God

heeft dat, wat hij "reeds vele malen metterdaad op velerlei wijzen vanaf het begin tot heil van zijn volk aan onze vader¹⁹⁵⁾ "getoond heeft, (nu) geopenbaard door in het vlees te komen en met de naam Jesus genoemd te worden. Maar wie een andere opvatting heeft, "zal zijn vonnis moeten dragen, wie/hij ook is"¹⁹⁶⁾.

Zo is hun mening - zoals door (die) ongelukkigen beweerd wordt - dat God mannelijk-vrouwelijk is. Maar voor ons is zowel in het mannelijke als in het vrouwelijke de geest van God, zoals geschreven staat: "God schiep de mens naar zijn beeld en gelijkenis; man en vrouw schiep hij hen. Hij schiep hen en zegende hen"¹⁹⁷⁾. Zoals de apostel ook van hem zegt: "Christus / Gods kracht en Gods wijsheid"¹⁹⁸⁾ omdat "wij zijn mannen zijn"¹⁹⁹⁾ en hijzelf de man en "ons hoofd", beloofde de apostel, "ons in het geloof als verloofden te geven, ons als een reine maagd aan één man"²⁰⁰⁾, "want er is geen onderscheid tussen man of vrouw: wij zijn allen één in Christus Jesus"²⁰¹⁾.

29, 1 Zij halen dus alles door elkaar, / wat ze lezen, maar wij hebben de (juiste) kennis, om wat geschreven staat te begrijpen en de kracht van het levende woord te kennen. Het is zaak, niet in een dwalend en vleselijk / verstaan met waandenkbeelden uit vleselijke lusten de aard van Gods woord te bepalen, zoals geschreven staat: "De opzichtbaarheden Gods kunnen vanaf de schepping der wereld gekend worden in datgene wat geschapen is"²⁰²⁾.

5 Zij zijn het, die, dragers van "het besmette kleed van het vlees"²⁰³⁾, / de genade van Gods woord vertaald hebben in (hun eigen) lusten, en "ze verachten de heerschappij", "belasteren"²⁰⁴⁾ de gezagsdragers, minachten de profetiën, ontkennen de verrijzenis, zoals geschreven staat: "Als maar meer uit op lusten van het vlees, verachten ze de vrome levenswandel, verhard in vermetelheid, en / ze schrikken er niet voor terug te lasteren om de eensgezindheid, die ze niet kennen; hun ondergang laat niet op zich wachten"²⁰⁵⁾.

15 Maar voor ons, die weten, "dat er geen andere naam onder de hemel aan de mensen gegeven is, waarin allen zalig moeten worden, dan: 'Jesus Christus',"²⁰⁶⁾ is noch Armaziël, noch Mariame, noch Joël, noch Balsamus, noch / Barbilon god, maar Christus Jesus, van geschreven staat: "En alle engelen Gods aanbidden hem" en hij is

het, "die zijn engelen tot boden maakt en het gloeiend vuur tot zijn dienaar"²⁰⁷) en die "alles in allen vervult"²⁰⁸); en hij is "het zaad dat beloofd is (en) ter hand gesteld door de engelen / aan de bemiddelaar"²⁰⁹). Hij is het, "die verheven is boven alle heerschappij en macht en kracht en hoogheid en boven elke naam die genoemd wordt, niet alleen in deze, maar ook in de komende eeuw"²¹⁰). Hij is "onze God, geen ander mag men erkennen buiten hem"²¹¹). Hij is "het hoofd / van de hele kerk, die zijn lichaam en zijn volheid is, die alles in allen vervult"²¹²). "Of het nu Paulus is, of Apollo, of Cefas of wereld of leven of dood of heden of toekomst: alles is van ons, maar wij / van Christus; Christus echter is van God"²¹³).

En dit is ons aller, enige overtuiging: elk woord, of het nu - door gelijk welke naam - door een profeet, een apostel, of een engel wordt gezegd, als het God-Christus profeteert of verkondigt en, in overeenstemming met Moyses en de profeten en de evangelies (en) het kwaad van deze wereld verloochent, / over God spreekt, dan aanvaarden wij het, als het in overeenstemming is met het katholieke geloof. Als echter iemand - hetgeen een wandaad is - Jesus-God negeert en in afwijking van Moyses, de evangelies en de profeten heiligschennende onzalige leerstellingen verkondigt - en dat is toch ongehoord!-- , al wás hij een profeet of een apostel of een engel, zelfs al droeg hij een heilige naam...hij zou toch door ons/voor een vervloekte en een vaandelvluchtige gehouden worden, zoals geschreven staat: "Want niemand zegt in de heilige Geest: 'Jesus zij vervloekt' en niemand: 'Jesus is de heer', tenzij door de heilige Geest"²¹⁴); zoals / ook Johannes zegt: "Elke geest die getuigt, dat Christus Jesus in het vlees gekomen is, is uit God, en elke geest, die Jesus ontbindt, is niet uit God, en deze is antechrist"²¹⁵). Zoals hij ook elders (zegt): "Die niet getuigen, dat Christus / Jesus in het vlees is gekomen, dat zijn de verleiders en de antechristussen"²¹⁶).

Zo ging ook Jesus Nave, profeet van de heer, en rechter over Istrabel, toen hem een engel verscheen, niet af op de uiterlijke verschijning alleen, maar (meer) vertrouwend op een verklaring met woorden, riep hij de engel toe: "Behoort gij tot ons of tot

onze tegenstanders?" En de ander, aannemend dat men hem op zijn
10 woord zou geloven, / deelde mee, dat hij "de aanvoerder van het
leger des heren"²¹⁷⁾ was. En zo kwam het, dat Jesus, die niets wil-
de geloven dan God alleen, toen geloof hechtte aan de woorden, die
de engel tot hem sprak, omdat de ander hem de mededeling niet ont-
houden had, tot het leger des heren te behoren.

Zo ook de apostel Johannes in de Apocalyps. Hem werd, zodra hij
15 de engel wilde aanbidden, toen deze hem toesprak, duidelijk ge-
maakt, / dat hij God, maar geen engel te aanbidden had, doordat de
engel tot hem zei: "Doe dat niet, Johannes, want ik ben uw mede-
dienaar en de broeder van de uwen, die het getuigenis bezitten.
Aanbid liever Jesus-God! Het getuigenis nu van Jesus is geest en
profetie"²¹⁸⁾. Zoals ook Ezeias zegt: geen bode, geen engel, "maar
20 / de heer zelf zal komen en ons zalig maken"²¹⁹⁾.

Als er dan opgeblazen, onwetende lieden zijn, die buiten de vier
evangelies nog een vijfde verzinnen en aannemen, waarom wordt dat
dan uit afgunst ook op onze kap geschoven, die toch de misvat-
tingen van zulke lieden afkeuren? Zij zijn immers degenen, "in
25 wie de god van deze wereld / de geest van de ongelovigen heeft
verblind, zodat in hen de glans niet meer schittert van de heer-
lijkheid van Christus, die het beeld van God is"²²⁰⁾. En "moge
in hém in volle maat neerdalen de toorn Gods"²²¹⁾, die dat schrijft
in titels, of belijdt of gelooft.

Maar wij, die door het symbolum tot het lichaam van de vererens-
waardige kerk van God zijn toegetreden, wij erkennen alleen het on-
30 verbrekelijke/geloof, dat besprenkeld is door de éne drievoudige
32. 1 vont op basis van de vier evangelies, aan geen andere God geloof
hechtend/dan aan God-Christus, de Zoon Gods, die, voor ons gekrui-
gekruisigd, in zijn naam het doopsel tot vergeving aanbood, waartoe
hij reeds vanaf het begin der wereld in de profetie "zijn uitverko-
renen"^{222)a)} bestemde. Van hen is Christus naar het vlees, zoals ook
de stamboom van de heer, in het evangelie door/hen opgesteld en aan
het licht gebracht, bewaard wordt. En door hen profeterend, be-
reidde de heer de weg van zijn komst, zoals geschreven staat:
"Ik zal van mijn geest uitstorten over alle vlees, en profeteren

a) de voorouders van Jesus

zullen zonen en dochters, en hun jongemannen zullen visioenen zien, en hun grijsaards zullen droomgezichten hebben; en zelfs over
10 slaven / en slavinnen zal ik mijn geest uitstorten, en ik zal wonderlijke dingen tonen aan de hemel boven en op de aarde beneden. De zon zal in duisternis verkeren en de maan in bloed, voordat de grote dag des heren komt. En dan zal het zijn: eenieder die de naam des heren aanroept, zal zalig zijn"²²³).

15 Daaronder geven ook wij de moed niet op, / om over hem te spreken, want hij heeft niemands geest verboden of ingeperkt, om daarmee de profetie met een bepaald eindpunt af te sluiten. Zo staat het ook in het evangelie geschreven: "Geprezen zij God, want hij heeft zijn volk bezocht en verlossing geschonken; en hij richt-
20 te een hoorn op in Davids huis, zoals / gezegd is door de mond van zijn heilige profeten, die uit vroegere tijden stamden"²²⁴). Zo zegt ook de profeet Tobi tot zijn zoon: "Wij zijn profetenzonen. Noe was een profeet. Abraham, Isac en Iacob en al onze vaders profeteerden
25 van het begin af"²²⁵). Zo zegt ook de apostel Judas: "Over hen profeteerde / de zevende na Adam, Enoc, en hij zei: 'Zie de heer komt in zijn duizenden heiligen om oordeel te vellen"²²⁶). Zo / heeft ook de apostel niemand de pas afgesneden om over God te spreken, toen hij aan de mensen schreef voor wie hij gepredikt had: "Gij allen - zegt hij - kunt op uw beurt profeteren, zodat allen lering en troost ontvangen"²²⁷). Maar ook elders: "De geesten der profeten zijn aan de profeten onderworpen"²²⁸), / zodat niemand van
5 hen, die in God-Christus geloven, behoeft te wanhopen aan zijn vermogen tot profeteren: hij heeft het toch aan al de zijnen beloofd!

Welnu, eerwaarde bisschoppen, als gij meent - voor God en voor u zelf - dat wij u voldoening hebben geschonken door ketterijen en leerstellingen te veroordelen en een uiteenzetting van ons geloof te geven, neemt dan - nu wij het getuigenis der waarheid aflegden -
10 van ons de onwelwillende / jaloersheid weg; en met betrekking tot uw broeders, herstelt datgene wat (bij ons) door de woorden van die lasteraars kapot gemaakt is. Want voor ons is het van levensbelang, dat wij een goedkeuring ontvangen van mensen, die het geloof nastreven, en niet van degenen, die als naam-religieuzen twisten binnenshuis najagen.

VERHANDELING VOOR BISSCHOP DAMASUS

34.

Al is het katholieke geloof, omdat het de weg van het door God
gegeven symbolum zijn eigendom weet, eerder uit op de eer te ge-
5 loven dan te spreken, want datgene wat / uit de waarheid voort-
komt heeft bij de uitleg geen scherpzinnigheid nodig, naar het
woord van de apostel: "Houd u afzijdig van twisten over de wet"¹⁾,
zijn we - door de nood van de omstandigheden gedwongen: bisschop
Hydatius heeft ons daadwerkelijk onrecht berokkend, ofschoon wij
altijd voor de partij van de lijdzaamheid hebben gekozen en het
beslist in onze bedoeling lag een ander eerder te steunen dan te
10 verdrijven -/nu toch wel dankbaar, dat de zaak zich zo ontwikkeld
heeft, dat wij bij u, die de eerste van ons allen bent en na een
leven vol ervaring door de roeping van de heilige Petrus tot de
eer van de apostolische stoel bent gekomen, eens "uit te (kunnen)
spreken, wat we geloven"²⁾. Aldus maken we bij u het woord van de
apostel geloofwaardig: "Met het hart gelooft men ter gerechtigheid,
15 met de mond echter / belijdt men tot zijn heil"³⁾.

Ook wij, "die bij de doop in Christus Christus aangedaan heb-
ben"⁴⁾, belijden, zoals we het in ons hart geloven, het geloof als
de waarheid, subliem weliswaar in een veelvormige structuur, maar
als in de macht van de éne God geconcentreerd vererenswaardig: en
dit tot heil van allen die zich door valse uitspraken (over ons)
geërgerd hebben.

20 Want toen / wij een aantal jaren geleden hersteld waren door
35 1 het levende bad van de wedergeboorte en de / smerige duisternis
van werelds gedrag verworpen hadden, hebben wij, toen we lazen dat
wie ook maar iemand meer liefhad dan God, "zijn leerling niet kon
zijn"⁵⁾, ons geheel aan God gegeven. Toen zijn sommigen van ons ge-
kozen in de gemeenten, anderen onder ons leidden een (dusdanig)
leven, dat ze gekozen zouden worden. Zo streefden wij naar de
5 rust van de katholieke / vrede.

Of het nu door een (door God) nodig (geoordeelde) beproeving
of door naijver op onze levenswijze of door de macht van de eind-
tijd is, dat er plotseling twisten zijn ontstaan, wij wensten niets
anders dan de liefde en de vrede van God-Christus, en waren ener-
zijds volkomen gerust wat ons geweten betreft, maar vreesden ander-

zijds wel - en het is al gebeurd! - dat het getwist onder elkaar
10 tot gevolg zou hebben, / dat de kerkvrede het niet zou houden.

God echter, die één is en vaarachtig in alles, zij ondermeer
hiervoor gedankt, dat niemand van de onzen, die een geschriftje
gepresenteerd hebben, iemand tot op dit ogenblik óf als aanklager
óf als rechter over onze altijd nog aanvechtbare levenswijze tegen-
over zich heeft kunnen vinden. Toch zijn het meestal niet de
schade-toebringens, die men tegenwerkt, maar de vrede-bringers./

15 Dan werd er ook niemand uit onze kring op de bisschoppenvergade-
ring te Zaragoza voor schuldig gehouden, niemand in staat van
beschuldiging gesteld, niemand overtuigd, niemand veroordeeld;
niets bezwarends is tegen onze naam of onze levenshouding of onze
levenswijze ingebracht; niemand was bezorgd, dat hij, zo niet uit
20 noodzaak dan toch uit voorzorg gedagvaard werd. Ik weetniet / of
Hydatius daar een memorandum heeft voorgelegd als een leidraad
voor de praktijk, maar bij dat al is niemand van ons aldaar be-
riapt geworden, niet in het minst dank zij uw schrijven tegen de
onverlaten. Daarin stelt u naar evangelisch voorschrift,^{a)} dat
niemand tenzij én aanwezig én gehoord, veroordeeld mag worden.

Maar wij waren daar alleen maar afwezig, hoewel we dit in onze
25 kerken altijd hebben voorgehouden en (nog) voorhouden:/alle on-
eerbaar gedrag en ongepaste levensgewoontes, namelijk alles wat
tegen het geloof van de God-Christus is, moet vanuit de liefde
36. 1 voor een degelijke en christelijke levenswijze / veroordeeld wor-
den...en niets in de weg te leggen, als iemand ouders, kinderen,
bezit, waardigheid en tenslotte zichzelf geringacht en God meer
wil beminnen dan de wereld ... en evenmin hoop te ontnemen op ver-
giffenis aan hen, die - niet in staat het eerste te volbrengen -
5 op een tweede / of derde niveau blijven staan, want "bij de God-
vader zijn vele woningen"⁶⁾. Als men het geloof van het symbolum
maar ongeschonden bewaart, moeten (ook) zij de voor ons in Chris-
tus gewekte hoop blijven koesteren, al zijn ze dan niet in staat
"de hoogste trap van de volmaaktheid te bereiken"⁷⁾, in het voet-
spoor van de apostel Paulus, die zegt, dat hij "scmmigen bij wijze

a) vgl. 1 Tim. 5,20-21

10 van een bevel opdracht geeft, / anderen bij wijze van gunst iets aanraadt, weer anderen zonder autoritair bevel een advies geeft", "om allen te winnen"⁸⁾, die op verschillende manieren door de barmhartigheid geroepen, tot het geloof in Christus gekomen zijn.

Het geloof nu, dat wij houden en doorgeven zoals we het aan-
namen is:

- 15 - Wij geloven één God, de almachtige vader, / zoals geschreven staat: "uit wie alles (voortkomt) en wij (zijn) door hem"⁹⁾,
- en één heer Jesus Christus, zoals geschreven staat: "door wie alles (ontstaan is) en wij (zijn) door hem"¹⁰⁾.
- geboren uit de maagd Maria uit de heilige geest, zoals geschreven staat: "Zie, een meisje zal in haar schoot ontvangen en een
20 zoon baren en ge zult zijn naam Emmanuel noemen, / dat betekent: 'God met ons'"¹¹⁾, en ook van hem: "de heilige geest zal in u komen en de kracht van de allerhoogste heeft u overschaduwd en het heilige dat geboren gaat worden, zal genoemd worden: zoon van God"¹²⁾,
- (die) geleden (heeft) onder Pontius Pilatus, gekruisigd is, zoals geschreven staat: "en hij zal onder de boosdoeners gerekend worden"¹³⁾,
37. 1 - begraven, / op de derde dag verrezen is, zoals geschreven staat bij de profeten: "steunt mij op de dag van mijn verrijzenis"¹⁴⁾,
- opgestegen is ten hemel; hij zit aan de rechterhand van God de almachtige vader, zoals geschreven staat: "Zie, ik zie de hemelen
5 open en de mensenzoon / gezeten aan Gods rechterhand"¹⁵⁾,
- vandaar zal hij komen en zal hij oordelen over levenden en doden, zoals geschreven staat: "Zo zal hij komen, zoals gij hem ten hemel hebt zien gaan"¹⁶⁾,
- wij geloven in de heilige kerk, de heilige geest, het heilzaam doopsel, zoals geschreven staat: "als iemand niet herboren wordt
10 uit water en / heilige geest, zal hij niet ingaan in het rijk der hemelen"¹⁷⁾,
- wij geloven de vergeving van de zonden, zoals geschreven staat: "Ik zeg u, kinderen, dat de zonden vergeven worden omwille van zijn naam"¹⁸⁾,
- wij geloven in de verrijzenis van het lichaam, zoals geschreven

staat: "ook de toekomstige verrijzenis heeft Moyses aangekondigd,/
15 als de heer zegt: 'Ik ben de God van Abraham, de God van Isac, de
god van Jacob'; hij is geen God van doden, maar van levenden, want
allen leven voor hem"¹⁹⁾.

De veilige koers van dit symbolum volgend veroordelen wij met
de mond van een katholiek alle ketterijen, systemen, instellingen
en leerstellingen die onderlinge twisten veroorzaakten (?) niet
20 vanwege verstandelijk inzicht maar/uit boze toeleeg (?); immers
"wij dopen - zoals geschreven staat - in de naam van de vader en
de zoon en de heilige geest"²⁰⁾; (de Schrift) zegt niet: 'in de
namen van', alsof ze velen bedoelt, maar: 'in één (naam)', want
de éne God, vererenswaardig in zijn drievoudige macht "is alles
en in alles is Christus"²¹⁾, zoals geschreven staat: "De beloften
25 zijn aan Abraham verkondigd / en aan zijn zaad"²²⁾, er staat niet:
'aan zijn zaden', als aan velen, maar 'aan zijn zaad', als aan
één en dat is Christus. Hierover sprekend zegt de profeet:
38 1 "Hij is onze God en buiten hem zal men aan geen ander denken; /
hij ontving de wet en gaf deze door aan Jakob, zijn dienaar, en
aan Istrahel, zijn vriend; daarna is hij op aarde verschenen en
heeft zich onder de mensen bewogen"²³⁾.

En al neemt het veel tijd in beslag (alles) één voor één na te
gaan en stuit het christenen tegen de borst, zulke rampzalige leer-
stellingen alleen al weer op te rakelen, toch (willen) we dit ten
5 overstaan van uw hoogwaardigheid / verklaren: als we meegaan met
wat we veroordelen, worden we door onze eigen belijdenis in dit
geschriftje veroordeeld!

Wie kan nu vanuit zijn stellingname als katholiek zo trouweloos
zijn om de ketterse leer van de Arianen te geloven. Zij brengen
een verdeling aan in wat één is, en doordat ze meerdere goden wil-
10 len, bezoedelen ze de lichtglans van de / profetische openbaring.
Ze lezen Moyses niet, als hij zegt: "Hoor, Istrahel, de heer is
uw God; de heer is één"²⁴⁾. Voor hem leverde de heer (zelf) in het
evangelie een getuigenis, toen hij zei: "Wat Moyses schreef,
schreef hij over mij"²⁵⁾.

Fotinus is aan deze ellende verwant: hij wil niet vasthouden aan
15 wat gelezen wordt: "Vervloekt de man, / die op een mens zijn ver-

trouwen stelt"²⁶⁾. Ja, over hen heeft onze God zelf gesproken tot degene, die hij van zijn ziekte genezen had en aan wie hij toonde, dat hij geloof aan zichzelf verlangde; toen zei de heer: "Ga en vertel, wat God gedaan heeft"²⁷⁾ en "dit getuigenis is waar"²⁸⁾.

Wie zou de ketterse Patripassianen verdragen? De Schrift zegt
20 toch: "Wie in de zoon gelooft, / heeft het leven; wie niet in de zoon gelooft heeft het leven niet"²⁹⁾. Hun ellendigheid gaat zo ver, dat zelfs een belijdenis van de duivel hen treft, als de duivel in het evangelie tot God zegt: "Wat hebt gij met ons te maken, Jesus, zoon van de levende God? Zijt gij hier gekomen om ons vóór de tijd te verdelgen?"³⁰⁾.

Wie zou zo onverstandig zijn de Ophieten bij te vallen, die hun god als een slang willen zien. Er staat toch geschreven: "Ik ben
25 de heer / uw God, die u uit het diensthuis geleid heb. Gij zult geen andere goden hebben buiten mij. Gij zult geen afgodsbeelden
39 1 maken, noch enige gestalte van wat boven in de hemel, noch van / wat beneden op aarde, noch van wat in de wateren, noch van wat in de aarde is"³¹⁾.

Wie is het nu eens met de Novatianen, die het doopsel herhalen. Er staat toch geschreven: "Eén geloof, één doopsel, één God"³²⁾.

5 Al deze ongelukkige sekten evenwel - God/-Christus is onze getuige - zijn ons (slechts) bekend uit verhaaltjes van de mensen, niet uit een of andere mededeling tijdens disputen. Want alleen al met her disputeren is zondig"³³⁾. Wij weten immers maar al te goed, dat zij die de naam van een sekte aannemen, de naam van Christus verliezen.

Maar onder dat alles veroordelen wij (vooral) de Manichaeën; dat zijn geen ketteren meer, dat zijn afgodendienaars en misdadige
10 slaven van Zon en/Maan, onuitroeibare duivels als ze zijn (veroordelen we hen) met al hun functionarissen, sekten, gewoonten, instellingen, boeken, leraren en leerlingen. Want over de zulken staat geschreven: "Met zo iemand moet ge zelfs uw maaltijd niet nemen"³⁴⁾.

Maar voor ons, die naar het geloof van het symbolum gedoopt en
15 tot het priesterschap uitverkoren zijn / in de naam van de vader de zoon en de heilige geest, is heel de inhoud van ons geloof, ons leven en onze verering: de God-Christus, Gods zoon, die leed in het vlees.

20 Zo leefden wij in de waarheid des geloofs en in eenvoud; en toen kwam Hydatius terug van de synode van Zaragoza. En daar hij geen enkel besluit tegen ons meebracht, heeft hij zelf ons weer in zijn gemeenschap/opgenomen en ons achtergelaten in onze kerken. En niemand dan ook heeft ons, niet aanwezig op de synode - na het gewaagd te hebben een aanklacht in te dienen - veroordeeld.

25 Maar nu moet uw hoogwaardigheid toch weten, hoe ontzettend jammer deze driftige man dat vond; hoe hij als een razende overal, zelfs in de kerken, te keer ging. Terug van de synode, terwijl hij temidden van de gemeente zit, wordt hij op grond van de kerkelijke acten / door één van zijn priesters in staat van beschuldiging gesteld. Ook wordt er enkele dagen later door een paar mensen in onze kerken een geschriftje uitgegeven. Daarin wordt hem heel wat ergers voor de voeten geworpen dan hem eerst door zijn priester verweten was.

40 1 Een goed deel van de geestelijkheid scheidt zich van hem af, omdat ze alleen maar gemeenschap willen onderhouden met een priester, die zijn onschuld bewezen heeft. / Dus zoeken wij contact met Hyginus en Symposius, bisschoppen wier levenswandel u bekend is, en schrijven hen als volgt: "het is hier plotseling een bende geworden; er moet beslist iets gebeuren om de vrede in de kerken weer te herstellen en te bewaren". Zij schreven terug - wij citeren letterlijk - : 'wat / de leken betreft, die Hydatius niet vertrouwde...het zou volgens ons voldoende zijn als zij een belijdenis afleggen van het katholieke geloof. Voor de rest moet men een concilie houden om de kerkvrede te herstellen. Op het concilie van Zaragoza evenwel is niemand (met name) veroordeeld'.

10 Wie zou zijn medepriesters niet vertrouwen, zeker als één van de afzenders, Symposius, een godsdienstig man, persoonlijk op deze synode geweest is! Intussen namen wij het besluit / om Hydatius persoonlijk in de stad Mérida te gaan opzoeken, want - God is onze getuige - we wilden liever de vrede bewerken dan de strijd. Welnu, als het inderdaad een onrechtmatigheid is en geen onderdanigheid, er de voorkeur aan te geven: in zijn aanwezigheid als met
15 een broeder te overleggen, / boven: hem op een afstand schuldig te verklaren, dán zijn wíj fout geweest! Maar als wij daar aankomen en de kerk binnengaan, en we worden door het razende en tierende

volk niet in het presbyterium toegelaten, erger nog: onder stokslagen bedolven, dan menen we, dat hij die sloeg onrecht heeft gepleegd, en niet zij die de slagen incasseerden.

20 Wij waren dus uit op de vrede en accepteerden daarom de / geloofsbelijdenis van de leken, hetgeen we niet konden weigeren, want ze was volledig in overeenstemming met de katholieke opvattingen. En bijna al onze mede-bisschoppen hebben wij toen geschreven, wat ons in onze priesterlijke waardigheid was overkomen, met daarbij een verslag van de gebeurtenissen en onze geloofsbelijdenis. Wij hebben daarbij niet verzwegen, dat velen van hen na het afleggen van hun geloofsbelijdenis tot het priesterambt werden ge-
25 roepen. Men schreef ons terug en gaf ons deze raad: 'men moet geloof hechten aan de afgelegde geloofsbelijdenissen; zoals de wijding van een bisschop berust bij de bisschop, zo berust zijn keuze op grond van de voordracht van het volk'.

Toen begon hij (Hydatius), al te zeer bevreesd (voor zijn positie), op een valse manier aanvragen (bij de keizer) te doen en, onder het geven van een verkeerde voorstelling van zaken en met op-
30 gawe van gefingeerde namen, vroeg hij een rescript / tegen valse bisschoppen en Manichaeërs; hij kreeg het natuurlijk, / want er is niemand, die, als hij (de woorden:) 'valse bisschoppen' of 'Manichaeërs' hoort, niet (op het zelfde moment) al toornig wordt.

41 1 Een achtenswaardig man, uw broeder^{bisschop} Ambrosius, heeft hij tot en en met bedrogen. En toen hij eenmaal het rescript in handen had, ontketende hij, onder voorwendsel: een sekte te vervolgen - een sekte overigens die wij allen zonder uitzondering veroordelen -
5 een actie tegen alle Christenen, / waarbij hij Hyginus samen met ons voor ketter uitmaakte. Men kan het in de brieven die hij naar de kerken zond lezen. Dit deed hij dus met de bedoeling om, na met alle mogelijke verwijten hun goede naam ontnomen te hebben, niet één tegenstander meer over te laten. Wij echter bevalen onze kerken aan in de zorg van God; wij hebben hun, aan u gerichte, door heel de geestelijkheid en het volk ondertekende aanbevelingsbrief
10 / bij ons.

En nu willen wij, nu wij hier zijn en nu wij dat dus kunnen doen, evenwel nog niet bij u toegelaten, tot u ons verzoek richten en wij vragen om een onderzoek ten overstaan van bisschoppen

naar de waarheid van wat Hydatius ons verwijt. Wij hebben er, als hij dat liever heeft, niets tegen ons aan een publieke rechtbank te onderwerpen. Men is immers niet bevreesd door wie dan ook gehoord te worden, als men alleen maar wil, dat zijn zaak onderzocht wordt.

- 15 Maar nu is het, met opzet of kwade wil - God zal oordelen - /
zô uitgevallen, dat het antwoord van de quaestor uitbleef, hoewel deze zei, dat ons verzoek billijk was. Wij van onze kant geven in een geloofszaak de voorkeur aan een kerkelijke boven een wereldlijke rechtbank. En daarom komen we naar Rome; door niets bezwaard, hebben we dit op het oog: ons bij u te presenteren, om te voorkomen, dat men zwijgen van onze kant als in het nauw zitten van ons geweten zou opvatten. Vooral willen wij u dit werkje voorleggen,
20 waarin wij de gang van zaken / en, wat het belangrijkste is, ons katholieke, ons leven beheersende geloofsinzicht blootleggen.

- Want als men nu over enkele geschriften, die Hydatius uit zijn boekenkast haalde en als lasterlijke fabels (tegen ons) richtte ons oordeel vraagt, dan (moet ge weten dat) dít altijd onze diepste
25 bedoeling is geweest: al die geschriften, met welk apostolisch, / profetisch of bisschoppelijk gezag ook uitgegeven, die belijden en verkondigen, dat Christus-God de zoon van God is én overeenstemmen met / de evangeliën en de profeten in de Canon, kunnen niet
42. 1 veroordeeld worden; van de andere kant: als deze een mening uitspreken tegen de Canon van het katholieke geloof, moeten ze met allen die ze doceren en leren, veroordeeld worden. Er staat immers
5 geschreven: "Iedere geest die Christus belijdt, is uit God; / iedere geest, die dat niet belijdt, is niet uit God"³⁵⁾, en elders: "Niemand die spreekt in de heilige geest, zegt: 'Jesus is vervloekt', en niemand kan zeggen: 'Jesus de heer!' tenzij door de heilige geest"³⁶⁾.

- Daarom moet men ons, die katholiek zijn, niet veroordelen als
10 de ketters sommige werken, die over God handelen, in hún geest / vervalst hebben. Hydatius zelf zei daarover - hij kon zich allerm minst vrijpleiten en wilde liever in opspraak gebracht worden dan dat wij gehoord zouden worden - hierover op de synode van Zaragoza: "Wat veroordelenswaardig is, moet veroor-

deeld worden, en wat overbodig is, moet niet gelezen worden'. Waarmee uw hoogwaardigheid maar weer eens ziet, hoe zijn manier van doen is en hoe de schuld niet bij ons ligt, als er van ons, die slechts het éne geloof belijden, gezegd wordt, dat het een ander geloof is. /

15 Vanwege dit alles vragen wij u zeer gerespecteerd oordeel. Als onze geloofsbelijdenis - en de maatstaf hebt gij daarvoor in handen, u krachtens de apostelen overgeleverd - op God gevestigd is; als het ons niet ontbreekt aan, in vredes-brieven vastgelegde getuigenissen van onze kerken; als wij over de Schrift niet anders
20 kunnen en mogen denken; als niemand van ons beschuldigd / noch gehoord is, niemand op een concilie afgezet is, niemand, zelfs geen leek, na het bewijs van een ten laste gelegde misdaad veroordeeld is - en in deze mag een schuldige geen voorrechten bezitten omdat hij priester is en kan iemand als priester beslist afgezet worden, die tevoren als leek een veroordeling verdiende, daarom vragen wij u, verleen ons een audientie, want u bent onder ons allen de oudste en de eerste.

25 Wilt u zo goed zijn zich tot Hydatius te wenden en / als deze iets met zekerheid tegen ons heeft in te brengen, dan mag hij uw eeuwigdurende priesterlijke waardigheid niet zomaar passeren, als hij tenminste "zijn ijver voor het huis des heren ten einde toe"³⁷⁾ zal volhouden. Maar voor het geval, dat uw aangeboren welwillendheid u zou verleiden niemand het onrecht - dat hij ons
43. 1 overigens wél berokkend heeft - aan te doen, stuurt u dan / - zo vragen wij u - een schrijven aan onze broeders, de bisschoppen van Spanje. En bovenal is ons verzoek - wij willen namelijk niemand onrecht aandoen - een concilie te houden, waarop Hydatius dan zal verschijnen en waar degenen, van wie men tot nu toe alleen
5 maar op schrift vernam dat ze schuldig waren bevonden, nu eindelijk eens - nadat ze al zolang niet gehoord waren - gehoord kunnen worden. Toch spreke niemand in die zin een oordeel uit, dat Hydatius / alles moet bewijzen wat hij in de door hem verzonden brieven beweerde; hij moet alléén bewijzen: de gegrondheid van zijn aanklacht. Hij kan, indien schuldig, zijn vrees laten varen, want hem zal niemand van ons aanklagen. Zelfs het kwaad, ons aangedaan,

zullen we gemakkelijk vergeten, als ons recht gedaan wordt. Wij weten en wij leren van u, wat priesters past.

10 Wij willen alleen bereiken, dat - zo men tevreden is over ons geloof en / onze levenswijze - wij ons kunnen verzetten tegen het rescript tegen de Manichaeërs, op grond van het getuigenis van de bij het concilie aanwezige bisschoppen, opdat niet in uw dagen, onder voorwendsel van schuld - en u weet hoe schadelijk zulks is - kerken beroofd worden van katholieke bisschoppen of bisschoppen van hun kerken.

VERHANDELING OVER HET GELOOF EN DE APOCRYPHEN

44. ...veroordele, want nieuwlichterij is de moeder van verdeeldheid, geleerdheid de bewerker van ergernis, voedsel voor een schisma, stof voor de ketterij, /aanleiding tot misdaad, de zonde zelf. Want van alles wat door God of de apostelen gezegd of gedaan blijkt te zijn, of goedgekeurd dat het zou gebeuren...daarvan geldt wat geschreven staat: "Uw ja zij ja, uw nee nee"¹⁾. Wat echter als nieuwigheid door vernuft of intriges wordt uitgevonden, daarover wordt een getuigenis openbaar gemaakt met goddelijke kracht: "Wat daar / nog bij komt is uit den boze"²⁾.
- Laat ons dus een zien of de apostelen van Christus Jesus, leermeester van onze levenswandel, niets buiten de Canon lazen. Zo roept luid de apostel Juda, die tweelingbroeder van de heer, - hij die na het roemvol lijden, toen hij, naar men aanneemt, eerst de God-Christus op de proef gesteld had, des te meer in hem geloofde; hij die de achtergelaten sporen van de boeien en de eretekenen / van het kruis van God gezien en betast heeft - hij zegt: "Over hen heeft de zevende na Adam, Enoc, geprofeteerd, toen hij zei: 'Zie, de heer is gekomen temidden van zijn duizenden heiligen, om gericht te houden en iedereen te beschuldigen, vooral de zondaars om de drieste woorden die ze tegen hem gesproken hebben"³⁾.
- Wie was deze Enoc, die de apostel Judas als getuige / der profetie kon aanvaarden? Had hij geen andere, die profeteerde / over God, dan degene die juist déze profetie neerschreef, die - als het waar is wat men zegt - hij veroordeelde op grond van de Canon? Of was Enoc het misschien niet waard profeet te zijn, terwijl toch Paulus in zijn Hebreeënbrief getuigt, dat "deze vóór zijn tenhemel-opneming een openbaring / ontving"⁴⁾; of die God in het begin der mensheid - toen was de toestand in de wereld en de natuur van de schepping nog ruw en de bedrogen mens werd vastgehouden in de ban van de zonde en men geloofde nog niet, dat er na de zonden ooit nog een terugkeer naar God zou komen - liever uit de zijnen heeft willen wegnemen dan hem verloren te laten gaan. Als hierover nu geen twijfel bestaat en door de apostel wordt aangenomen / dat hij profeet is, moet men dan, als de profeet die over God spreekt, verworpen wordt, de discussie niet eerder kabaal, beraad onbezonden

zonnenheid en geloof niet liever ongeloof noemen? Zéker, als deze ververping dan nog een wraakneming, voortgekomen uit vijandschap zou blijken te zijn! Of behandelen we hier triviale zaken, zitten we hier een damspelletje te spelen of hebben we het over grappes van het toneel, / dat we, om mensen van deze wereld ter wille te zijn, apostolische woorden verwerpen? Of wat draagt het bij tot de vrede: geloof hechten aan de mensen, wat ze willen...en zich niet aan het apostelwoord houden?

Maar nu krijgt iemand misschien een lumineus idee en - hoewel één getuige bij God al genoeg is om / het geloof van de heiligen te bevestigen - hij zegt, dat men om te geloven niet op één gegeven mag afgaan, maar dat "op de verklaring van twee of drie getuigen de zaak vaststaat"⁵⁾. Laat hij dan omkeren, die zó voor de dag komt - wie hij ook moge zijn - en laat hij dan als ijverig bestudeerder van de Schrift naspeuren of het waar is wat wij zeggen.

Wat dan, als de heilige man Tobî/zijn zoon de voorschriften uiteenzet voor diens verdere leven en hem leert waaraan hij zich heeft te houden? Hij zegt dan: "Profetenzonen zijn wij; Noë was een profeet en Abraham en Isac en Jacob en al onze vaders / die van het begin der wereld af profeteerden"⁶⁾. Wanneer heeft men in de Canon een boek van de profeet Noë gelezen? Wie heeft er onder de profeten van de vastgestelde Canon een boek van Abraham gelezen? Wie heeft betoogd, dat Isac ooit geprofeteerd heeft? Wie heeft er ooit gehoord, dat er een profetie van Jacob in de Canon opgenomen was? / Als Tobî hen gelezen heeft en als hij in de Canon een getuigenis als profeet verdiende, hoe (kan het) dan, dat, wat hém als teken van grote verdienste wordt aangerekend, ánderen als een aanleiding tot een veroordeling terecht toegerekend wordt? Wat dit betreft vergeve ons ieder afzonderlijk, als wij liever met Gods profeten veroordeeld willen worden dan samen met hén te oordelen, die religieuze zaken/achteloos beoordelen. Wie zou niet - met Noë als aanklager - de beslissing van Gods oordeel vrezen? Van hem zegt de Apostel: "Hij heeft de gerechte Noë, heraut der gerechtigheid, behoed, toen hij de zondvloed in de wereld bracht over de goddelozen"⁷⁾. Wie heeft de schoot van de profeet Abraham niet nodig

- 15 als teken van rust? / Wie wil niet horen tot "Isacs zaad?" Wie be-
 mint Jacob niet, die door God zelf "Farao's God"⁸⁾ werd genoemd?
 Wie siddert niet, als hij de gedachtenis der heiligen verwerpt,
 terwijl er toch geschreven staat: "Voorwaar ik zeg u, als iemand
 één van deze kleinen die in mijn naam geloven aanleiding tot zon-
 20 de geeft, het zou beter voor hem zijn, als men hem een / molen-
 steen om de hals hing en hem liet verdrinken in het diepste van de
 zee?"⁹⁾ Als dit reeds van de kleinen wordt gezegd, dan zou ik
 wel eens willen weten, hoe het dan heet bij diegenen, die de eer-
 sten^{a)} in het geloof zijn!

- We moeten er wel niet tegen op zien, om in al die boeken weg te
 schrapen wat door onzalige ketteren ingelast is, en te verwerpen
 wat niet met de profeten en de evangelies in overeenstemming
 25 blijkt te zijn. / Want ook die heiligen Gods willen niet de leu-
 gen in de waarheid, en de heiligschennis en het verachtenswaardige
 voor heilig aanvaarden. Het is toch beter "het onkruid van de
 tarwe" te scheiden, dan vanwege het onkruid de verhoopde, goede
 vruchten te verliezen. Dit heeft "de duivel" en de zijnen daarom
 onder het heilige "vermengd"¹⁰⁾, om - tenzij er een voorzichtige
 47. 1 maaier komt - de vruchten mét / het onkruid verloren te laten
 gaan; hetzelfde oordeel treft immers evenzeer hem die het kwade
 met het goede vermengt, als degene die het goede met het kwade
 verloren laat gaan.

- Dan is daar ook in het evangelie volgens Lucas het getuige-
 nis van God, die zegt: "Men zal verantwoordelijk / gesteld worden
 5 voor het bloed van alle profeten, dat vergoten is vanaf de grond-
 vesting der wereld, vanaf het bloed van Abel tot het bloed van
 Zaccharia, die gedood werd tussen het altaar en het tempelge-
 bouw"¹¹⁾. En Helias zegt in Koningen: "Zij hebben uw altaren om-
 ver gehaald en uw profeten met het zwaard gedood, en ik alleen
 10 ben overgebleven en / zij trachten mij het leven te benemen"¹²⁾.
 Wie is die^{profet} Abel bij wie het bloed van de profeten een aanvang

a) de profeten

heeft genomen en dat van daar te beginnen uitkomt bij Zacharias?
Wie zijn degenen die daartussen blijken gedood te zijn?

15 Als nu alles wat 'gezegd wordt' in de canonieke boeken moet te vinden zijn, en iets anders 'voorlezen' zondig is, dan lezen we van niemand die in de Canon onder de profeten genoemd/wordt, dat hij gedood is; en als men buiten het gezag van de Canon niets kan aannemen en niets mag houden, dan kunnen we geen geloof hechten aan zulke fabels en kunnen we niet via een bewijs uit de feiten vasthouden aan de historische waarde van hetgeen in (Lucas) geschreven staat.

20 Nu springt er misschien iemand op en beweert, dat Ezeias gedood is. Als hij dan toch tot dat slag hoort, dat over deze zaak een veroordeling uitsprak, / laat hem dan zijn mond houden óf met zekerheid het historische verloop vertellen en zeggen waarop - tekeningen of dichters, zeker! - zijn geloof berust; want men hecht al te gemakkelijk geloof aan datgene wat de filosofen met veel toelag valselijk beweren, al was het alleen maar om een getuigenis van dit soort voor het vanaf de grondvesting der wereld vergoten bloed der profeten op te sporen. Als nu de evangelist,
25 die dit alles las/ en terecht als getuigenis aanvoerde, zegt: "onderzoekt de Schrift!"¹³⁾, dan trekt hij ook mij mee om te lezen wat hij las. Ik kan dus niet toegeven en zeggen waartoe men mij dwingt; dan zou het volgen van de apostel/niet een opbouw in het geloof betekenen, maar een valstrik voor een bedrogene.

48. 1 Men kan bovendien in het evangelie volgens Mattheus lezen:
"Joseph stond op en nam in de nacht het kind en zijn moeder en
5 vluchtte naar Egypte en bleef daar tot aan de dood/van Herodes, opdat in vervulling zou gaan, wat de heer door de profeet gesproken had, die zegt: 'Ik heb mijn zoon uit Egypte geroepen'"¹⁴⁾.
Wie is deze profeet, over wie wij niets in de Canon lezen, maar wiens betrouwbare profetie de heer in vervulling deed gaan als een waarborg voor de belofte? Het is zeker geen opdracht van geringe betekenis geweest, om in de God die lijden zou / te geloven
10 en als het ware door zijn profetie de weg voor God te bereiden, waarvan dan God zelf niet wilde afwijken, om te bewijzen dat hij gesproken had door hem die profeteerde. Men kan natuurlijk een boek niet veroordelen welks getuigenis het geloof in een canonie-

ke uitspraak in vervulling doet gaan; het is niet als bij een
 15 menselijke maaltijd, / waar men het éne kan kiezen en het andere
 kan laten liggen; ook gaat het niet om een vraag van sophisten,
 waarbij iemand een rol aanvaardde en die uitspeelt; evenmin:
 zoals men ter wille van een geestig spelletje dialectiek de par-
 tijen vormt, die elkaar moeten overtuigen. De Schrift Gods is een
 degelijke zaak, iets waarachtigs, dat niet afhangt van menselijke
 keuze, maar door God aan de mensen geschonken is;"als de eerste-
 20 lingen daarvan heilig zijn, dan is ook / heel de oogst heilig"¹⁵⁾.

Daarin ligt (nu juist) de oorzaak van ketterij, dat sommigen
 eerder hun eigen invallen dienen dan God, en er toe komen het sym-
 bolum niet te volgen, maar er over te redetwisten, terwijl men -
 als men het ware inzicht had in het geloof - toch niets buiten het
 49. 1 symbolum moest aannemen. Het symbolum is toch / de bezegeling van
 de waarheid. Men vertekent het symbolum, wanneer men er liever
 over disputeert dan er in gelooft.

Het symbolum is het werk van de heer "in de naam van de vader
 en de zoon en de heilige geest"¹⁶⁾: het is het geloof in de éne
 God, uit wie Christus-God, zoon van God en verlosser, in het vlees
 5 geboren is, geleden heeft en verreezen is/uit liefde voor de mensen.
 Toen hij aan de apostelen het symbolum gaf, leerde hij dat verle-
 den, heden en toekomst in hem zijn, en maakte hen, de onwaarde
 aantonend van de dwaling der Binionieten, in het symbolum duide-
 lijk, dat 'de naam van de vader de zoon (is) en die van de zoon
 de vader'; want op de vraag van de apostelen liet hij zien, dat
 10 hij "alles wat genoemd wordt"¹⁷⁾ is, / en wilde hij, dat men in
 hem als de éne, niet als de verdeelde geloofde, zoals de profeet
 zegt: "Deze is onze God en buiten hem zal men aan geen ander den-
 ken; hij toonde de levensweg en gaf deze aan Jacob, zijn zoon,
 en aan Istrahel, zijn beminde; daarna is hij op aarde verschenen
 15 en heeft hij zich onder de mensen bevogen. Heer God/is zijn
 naam"¹⁸⁾.

Maar omdat we enkel uit liefde voor het geloof gedreven worden,
 bekennen we, dat we ons nu tot andere dingen zouden kunnen wenden
 dan onze bedoeling was; ook al ligt nu volop de kans open, om te-
 gen verschillende ketterijen met succes op te treden, (we doen het

niet); we willen een speciale verhandeling opzetten om de leugen van het ongeloof door "een wolk van getuigenissen"¹⁹⁾ te overwinnen. Nû echter moeten we tot de zaak terugkomen;/ als blijkt dat wij het bij het rechte eind hebben, waar men ons kapittelt, dan zal eveneens blijken, dat ook op ander terrein ons denken juist is.

20 Zo zegt namelijk ook Paulus, dat God gezegd heeft: "Het is zaliger te geven dan te ontvangen"²⁰⁾, en toch lezen we dit Godswoord nergens in de Canon. Ook Daniël getuigt, dat God gezegd heeft: "Van Babylon gaat het verderf / uit, vanuit de priesters die het volk lijken te leiden"²¹⁾. En omdat wij al zulke feiten, woorden of geschriften, te vinden én in evangeliën én in apostolische teksten én in goddelijke uitspraken, met geloof aanvaardden, is nu de tijd gekomen, om - nu er een onderzoek verlangd wordt naar 'overbodige zaken' - de gelovigen in verbazing te doen staan.

30 We kunnen toch niet / zeggen, dat God het níet gezegd heeft als de apostel zegt dat hij het wél gezegd heeft, of dat het níet geprofeeteerd is, als de Schrift getuigt dat/de profeet het wél gezegd heeft!

50

1

En daar wij dit toch met het oog op het geloof juist geloven, zien wij dit niet in de Canon geschreven, en dus, als alles buiten de Canon veroordeeld moet worden, wordt - zoals zelfs bij veroordeelden het getuigenis wordt aanvaard - ook in hetgeen geschreven is het gezag van de schrijver niet aanvaard.

5

Zo zegt dan ook de profeet Ezechiël: "Dit zegt de heer tot Gog: 'Gij zijt het van wie ik in vroeger dagen gesproken heb door middel van mijn dienaren, de profeten'"²²⁾. Ik geloof wat hij zegt, en dan spreek ik mijzelf niet tegen door te beweren: ofwel fingeert de profeet dat God gesproken heeft, ofwel heeft God gelogen!

10 / Nu vind ik niet in de Canon wie die profeet is, door wie God dit gezegd heeft, en ofschoon we in de woorden (van Ezechiël) geloven, komen we de schrijver van de tekst niet in de Canon tegen.

Zo treffen we in de boeken van Paralipomenon de profeet Nathan, Achias de Seloniet, de visioenen van Laeda, de woorden van Zeu, zoon van Anani, als getuigenis voor de waarheid en / als gezaghebbende bronnen voor de geschiedenis (van de koningen) aan. De Schrift zegt immers: "De overige verhalen over Josafat, uit vroe-

15

ger en later tijd, zijn beschreven in 'de verhalen van Zeu, zoon van Anani', die (ze) beschreef in 'het boek van de koningen van Istrahel'" en deze geschriften lezen we niet in de Canon en toch kunnen we bewijzen dat ze door de Canon aanvaard zijn. Zo staat
20 daar ook: "Het overige / van de verhalen over Salomon, uit vroeger en later tijd, staat beschreven in 'de woorden van de profeet Nathan' en in 'de woorden van de Seloniet Achia' en in 'de visioenen van Laeda over Heirobeam, zoon van Nabat'"; en: "de verdere verhalen over Roboam, uit vroeger en later tijd, zijn die niet
25 beschreven in 'de woorden van / de profeet Semea van de ziener Edom en al zijn daden'? En zijn woorden zijn geschreven in 'het boek van de profeet Edom'". / En: "En de verdere verhalen van Amessia, de eerste en de laatste, staan die niet opgetekend in 'het boek van de dagen van de koningen van Juda en Istrahel'?; en: "Staat dit alles niet opgetekend in 'het boek van de dagen
5 van de konibgen van Juda'?; en: "De overige verhalen / van Manasse en zijn gebed dat hij tot de heer richtte in de naam van het Istrahel Gods, staan die niet beschreven in 'de woorden van zijn gebed' en in 'de woorden van de zieners'?"²³⁾

Wie kan er nu zo'n vloed (van teksten) rustig over zich heen laten gaan? Van de ene kant komt hier een dom fanatisme opzetten; een woede uit onkunde stelt eisen, maar weet niets te zeggen dan:
10 / 'of je nu iets katholieks zegt of niet, veroordeel wat ik niet ken; veroordeel wat ik niet lees; veroordeel wat ik te lui ben om uit te zoeken!' Van de andere kant brengt ons hier Gods woord in het nauw, dat zegt: "Onderzoek de Schrift!"²⁴⁾ En dit schrijft
15 het ons voor, opdat van hen wier bloed gevraagd werd als teken van wraak, / de woorden niet genegeerd zouden worden.

Ons nu tussen beide dreigingen bevindend, willen we nu, dat zeker is, wat we voordien zeiden dat het een voorzorgmaatregel was. Ik heb het getuigenis van God, het getuigenis van de apostelen, het getuigenis van de profeten. Als ik nu een antwoord zoek op de vraag: wat 'des christenmenschen' is, wat het oordeel van de kerk
20 is, wat de God-Christus aangaat, dan vind ik dat bij hen die God / verkondigen, dan vind ik dat bij hen die profeteren. Dat is geen vrees, het is geloof, dat wij het betere kiezen en het slechte

verwerpen; daarbij houden we wel aan een ding vast: dat n.l. in zulke boeken, die naast het getal der canonieke boeken met zorg bewaard zijn voor de lezer die er met ijver in wil studeren, en die nu dienen om het bewijs te leveren voor wat wij in de canonieke boeken/lezen, heel vaak ketterse ideeën binnengedrongen zijn en, de strijd met het katholieke aanbindend, ze eerder vervalsten dan behielden. Daarom houden wij met reden vast aan de uitspraak van de apostel: "Dat iedere geest die Jesus ontkent niet uit God is, en dat iedere geest die Jesus belijdt uit God is"²⁵⁾, zoals ook geschreven staat: / "Niemand zegt in de heilige geest: 'Jesus is vervloekt', en niemand kan zeggen: 'Jesus is de heer' tenzij in de heilige geest"²⁶⁾.

Maar verder: omdat de duivel het Testament van de Schrift in die oude gedenkschriften haatte, was het hem niet voldoende dat na de inname van Hierusalem / en na de verontreiniging van het altaar ook de tempel verwoest werd; want daar het immers gemakkelijk zou kunnen voorkomen, dat de mens wat met de hand geschreven was, weer met de hand zou uitschrijven, is ook de ark van het verbond verbrand, want de duivel wist immers hoe snel de, aan deze wereld verplichte aard van de mens het geloof zou verliezen, als voor de prediking van de naam van God de Schrift getuigenissen zouden wegvallen. / Gods mysterieuze natuur is evenwel slimmer dan de duivel. Want zij wilde, om aan te tonen, waartoe God met de mens in staat is, dat aan Hesdras voorbehouden zou worden, om wat verbrand was te herschrijven.

Laten we nu als waar aannemen, dat alles echt verbrand, maar ook echt herschreven is.^{a)} Enerzijds vinden we dan over de brand van het Testament in de Canon een bericht; anderzijds het herschrijven door Hesdras/niet. Toch hechten we - na het verbranden kon immers het Testament niet teruggegeven worden, tenzij het herschreven werd - terecht geloof aan dat boek, dat door Hesdras werd uitgegeven, echter niet op de Canon werd geplaatst, maar wél met

a) 2 Kon. 25,9; 4 Esdr. 14

alle mogelijke eerbied wordt bewaard als bewijs voor de restauratie van het Testament van God.

Daarin lezen we dan het verslag, dat de heilige geest, die van de aanvang van de wereld af alles / van de mensen en dingen in goede banen leidt, in het hart van de uitverkoren man is binnengegaan - en wat nauwelijks een geschrift voor de menselijke herinnering zou vasthouden - in volgorde, met getallen en in denkpatroon weer opriep en "terwijl hij des daags roepend en 's nachts niet zwiend"²⁷⁾ alles opschreef: alles wat gebeurd blijkt te zijn of waarvan wij lezen, dat het opgetekend is ten voordele van de herinnering van de mensen. Daarop / kan men uitroepen: 'Nou, wat dan nog!', maar ik vraag me af, waarom - als een weinig hiervan tot onze lectuur behoort -/wij schuldig zijn? Wij zouden ons veeleer schuldig moeten voelen, omdat we niet alles wat over God geprofeteerd is lezen!

Nu twijfel ik er niet aan, of één van die mensen die het meer om intriges te doen is dan om het geloof, zal zeggen: 'Zoek niets daarbuiten! Het is genoeg.....dat / je leest wat in de Canon staat!' Welnu, de woorden van deze man zou ik vanuit mijn menselijke aard, nu eenmaal meer geneigd tot rustig aan doen dan tot zich inspannen, gemakkelijk kunnen onderschrijven, ware het niet dat mij het getuigenis van de evangelist Lucas in het nauw bracht, die zegt in de Handelingen van de Apostelen: "De leerlingen bestudeerden de Schrift onder elkaar, of het inderdaad zo was"²⁸⁾, zoals / Paulus het hen opgedragen had. En dan zie ik, dat de boeken, die ik wil leren kennen, in de Canon het getuigenis krijgen: profetische boeken te zijn. En hoewel het een misdaad zou zijn, de woorden van de apostel niet te geloven, is er toch geen reden tot schuld, als men een vaste basis voor zijn geloof wil construeren uit de bewijsvoering van de (verschillende) geschriften en niets onuitgegroeid wil laten van datgene waarin / de duivel op ons, zwakkelingen, zijn redeneringen wil afvuren.

Het goddelijk Woord had toch, omdat alles van hem is wat hij gezegd heeft, helemaal uit zichzelf kunnen spreken en geen citaten hoeven te gebruiken en uit eigen uitspraken kunnen aanhalen. Nu zegt het: 'Het staat geschreven'; daarmee legt het noodzakelijkerwijze de plicht op, zelf te lezen. En het doet daarmee geen af-

20 breuk aan zijn eigen eer - over hem toch ging de profetie -, / noch
aan de dank die het nageslacht schuldig is aan degene die de profetie uitsprak.

Intussen sta ik kennelijk tussen beiden in en ben "beider schuldenaar"²⁹⁾: want ik lees hem die profeteerde om mij God in herinnering te brengen, én: ik geloof in God. Wie zou er niet blij om zijn, dat eeuwen hér over Christus niet door enkelen, maar door allen geprofeteerd is? Of wie zou er zo steriel over Gods groot-
25 heid denken / en over het ongelooflijke wonder, dat God geboren is en een maagdelijke schoot zich heeft geopend in dienst van het
1 Woord van God voor de ontvangenis of de geboorte / van de woontent van zijn lichaam,...dat hij zou menen, dat niet over heel de aarde en in elke mens het geheim van Gods gedachten heeft weerklonken; er staat toch geschreven: "En alle tong zal belijden tot eer van
5 God de vader: Jesus Christus is de heer"³⁰⁾.

Daarom, wie hij ook is, die dit ontkent, ik weet zeker dat hij het loon zal ontvangen vandie Phariseeër die bij de intocht van de heer, toen heel de menigte samen met de apostelen riep: "Osanna, osanna in de hoge, gezegend hij die komt in de naam des heren",
10 "zei, dat zij terecht gewezen moesten worden"³¹⁾, die/over de heerlijkheid van de, zo onbetwifelbaar aanwezige God niet zwegen. Laat zo iemand maar eens kijken naar wat de heer zei: "Als zij zwijgen, zullen de stenen spreken"³²⁾, en laat hen inzien hoe men, als de harde steen, van nature toch 'dood' om voor God getuigenis te geven, beziel wordt tot het gebruik van de menselijke stem, de
15 mond der heiligen/toch niet kan snoeren, die door eigen natuur en door Gods genade geprest wordt om te loven.

Nu noemen de heidenen, verstrikt in gestalten en ceremonies der afgoden, de gunstige vlucht der vogels en de aan de wind overgeleverde vlucht van hun pennen geschikt, om de loop van de toekomst
20 te kennen. Zij menen in hun geloof aan de demonen, /dat nog van aardse levensgeest kloppende aderen uit de ingewanden en een ogenblik later stervende ledematen van dieren de toekomst te kunnen voorspellen. De doden ondervragen zij over het leven, terwijl "ze tot een steen zeggen: 'vlieg', en tot een stuk hout: 'ontwaak'"³³⁾. Zo heet bij hen heiligschennis: toeleg, en wordt onwetendheid:

25 wijsheid genoemd door hen die niet weten dat "ze niet aan God,
 maar / aan de demon offeren"³⁴⁾. Welnu, als zij zich nu beroemen
 op zulke dingen, hoe zullen wij dan de goddelijke profetieën der
 heiligen verwerpen? Terwijl wij onze eigen willekeur volgen, zou-
 den wij dan hén met schele ogen aanzien die over God profeteerden?
 Daardoor zouden we ook het voorschrift van de apostel negeren, die
 zegt: "Blust de geest niet uit; versmaadt de profetengaven niet"³⁵⁾.

55. 1 En dus, omdat / "waar vrijheid is, daar is Christus"³⁶⁾, wil ik
 graag namens allen roepen - "want ook ik bezit de geest van de
 heer"³⁷⁾; wijke nu de duivelse afgunst! Door allen is de heer aan-
 gekondigd, door allen is Christus geprofeteerd, door Adam, Sed,
 5 "Noë, Abraham, Isac, Jacob" en alle anderen, die / "vanaf den be-
 ginne profeteerden"³⁸⁾; en onbevreesd zeg ik - laat de duivel er
 afgunstig op zijn - : dat God in het vlees zou komen, wist elke
 mens. En dan bedoel ik niet alleen diegenen, die God in het evan-
 gelie in zijn aardse stamboom heeft opgenomen, om de betrouwbaar-
 heid van de goddelijke natuur én het getal van de Canon te waar-
 borgen. Zoals het een grotere schuld is alles te weten en toch te
 10 blijven ontkennen, / zo is het (anderzijds) pas een volledige eer,
 niet alleen "met het hart te geloven, maar ook niet te weigeren"
 met de mond de glorie te belijden", zoals David zegt: "Ik heb ge-
 loofd, daarom heb ik ook gesproken"³⁹⁾.

In dit verband zegt ook Petrus^{a)}, die beslist het juiste aantal
 boeken van de Canon wel gekend heeft en de vrijheid wilde laten,
 15 om alles te lezen wat er over Christus geschreven staat, toen hij
 de brief / aan de Colosensen stuurde: "Wanneer deze brief bij u is
 voorgelezen, zorgt dan dat hij ook in de gemeente van Laodicea
 wordt voorgelezen, en dat gij de brief aan Laodicea te lezen
 krijgt"⁴⁰⁾. Of is misschien bij u de apostel veroordelenswaardig
 gekomen, omdat hij aan zijn leerlingen toestond een brief voor te
 20 lezen, die niet in de Canon stond? Of/ zijt gij meer bezorgd voor
 Christus (dan hij)? Gaat gij zó ver in uw willekeur, dat ge uw on-
 rechtvaardig oordeel ook uitstrekt over maatregelen van vóór uw
 tijd?

a) = Paulus

Voor ons allen, die in God-Christus geloven, geldt dit: "Het geloof bereikt zijn hoogtepunt"⁴¹⁾ op de dag des heren en de levenswet ligt in het voorschrift van de apostel, want als "het geloof uit het gehoor is / en het gehoor vaststaat door het geloof"⁴²⁾,
25 hoe blijft dan voor ons hoop op de toekomst / over, als alles van
56. 1 oudtijds over Christus in woord of geschrift werd geleerd en voor de herinnering bewaard is gebleven en wat nooit door een apostel werd veroordeeld, in tegendeel werd gelezen, niet alleen door ons
5 wordt verworpen, maar als heiligschennend /wordt veroordeeld, ofschoon er in het evangelie staat: "Iemand die een wonder doet in mijn naam, zal niet zo grif ongunstig over mij spreken"⁴³⁾.

Wel verzet ik er mij zonder bezwaar niet tegen, dat men deze (geschriften) niet toevertrouwt aan onervaren oren, opdat men - veelal zijn ze door ketters vervalst - afgaande op de titel, bij het zoeken naar Gods openbaring in de woorden van de heilige profeten, niet komt te vallen in de afgrond van de valse /ketterij
10 door niet volledig vast te houden aan de leer van de apostolische prediking. Maar vanwege de wandaden der bozen moet men toch niet de profetie der heiligen veroordelen! Want in alle ketterijen construeren ze door verkeerde uitleg van heel de Schrift bewijzen voor stellingen van afschuwelijke sekten en toch zeggen allen, dat
15 ze in Christus- / God geloven en dat ze Christenen zijn. Maar men mag de Schrift van God toch niet veroordelen of het geloof in Christus verwerpen of de naam 'christen' vermijden, als de ketters - om hun heiligschennissen te verdedigen - het wagen óók beslag te leggen op de naam 'katholiek'!

Als wij alles veroordelen wat men leest, dan veroordelen we
20 daarmee / ook wat in de Canon opgenomen is. Het is daarom beter hun funeste uitleg en hun heiligschennend beginsel te veroordelen dan de Schrift van God, want er staat geschreven: "Aan u is het geheim van het Rijk van God te kennen, tot de overigen spreek ik echter in gelijkenissen, opdat zij ziende niet zien en horende / niet horen"⁴⁴⁾.

Mij, dienaar des heren, is in ieder geval, als ik dit bekijk, één ding duidelijk: dat, "als iemand Christus niet liefheeft: hij zij vervloekt, Maranata!"⁴⁵⁾

TRACTAAT OVER PASEN

57.

Al leert de natuur zelf ons, dat op de onbekende wegen van het menselijk bestaan en in de God onwaardige getallenstrijd der wereld niets de mens van meer nut kan zijn dan elke dag dat wat het met de wereld houdt te verwerpen en het voorschrift van de wet van God te onderhouden - want de apostel zegt: "Alle vreindschap met de wereld is vijandschap met God"¹⁾, en zo zegt ook de profeet: "Wacht niet om u tot de heer te bekeren en stel niet uit van dag tot dag"²⁾ - tóch is de gezindheid / der sterfelijsen gebonden door een verwantschap met de dingen der wereld en in de dwaling van het menselijk onverstand gevangen. En altijd moet Gods erbarmen voor de mensen, die in zoveel onzekerheid schipbreuk lijden, ten laatste nog als rede en lang verbeide haven dienen.

Zo heeft God door de woorden van de profeten een bijzondere goddelijke regeling getroffen en een dag als het heerlijke / Pascha vastgesteld. En hoewel God wel wil, dat zijn mensen hem elke dag dienen, spoort hij ons daardoor aan - daar "heel de wereld in (de macht van) de Boze ligt"³⁾ en terwijl er voor al het doelloze toch geen doel is en wij geen enkele stap kunnen zetten op de onzekere, glibberige bodem - / tot het gedenken van zijn vo
58 1 voor ons doorstane lijden, en hij dwingt ons minstens eenmaal per jaar tot "gehoorzaamheid des geloofs"⁴⁾ en brengt ons in herinnering, dat wij alles in het leven aan hem te danken hebben, zoals
5 de apostel zegt: "Leven of dood, heden of toekomst, alles / is van u, maar gij zijt van Christus en Christus is van God"⁵⁾.

En dus, in God beminden, omdat wij er toe zijn aangesteld om door heilige vermaning uw geest, gevangen als ze is in de benauwdheden van de menselijke onwetendheid, als het ware te verlossen naar het nieuwe licht - zeker nu het veertigdagental ter voorbereiding op het te ontvangen/Pascha gaat beginnen - geven wij,
10 zoals geschreven staat: "Als goede beheerders van Gods veelsoortige genade"⁶⁾, nu eens "een bevel" dingen na te laten, dan veer "richten wij tot u als het ware een verzoek"⁷⁾. In deze tijd immers moet zowel hij die zich al van het kvade onthield en het
15 goede toegewijd was, naar/nog beter streven, als hij die nog steeds

in de tuchteloze dwaling van de wereld verstrikt ligt, - zo verma-
 nen wij hem - minstens vanwege het vieren der feestdagen zich van
 de ons niet passende dingen laten terugroepen. Want nu het Pascha
 van de heer nadert, moet elke gelovige zich verheugen, dat hij
 het eenmaal aanvaarde geloof der geboden heeft vastgehouden; nu
 moet de boeteling weer om zijn redding vragen en de katechumeen
 20 moet "zijn vertrouwen / niet verliezen"⁸⁾ op de komende vergeving.
 Dan wordt vervuld hetgeen geschreven staat: "Ziet, de dag des he-
 ren en zijn heil! Opent de poorten, opdat een volk, dat zijn ge-
 rechtigheid trouw bewaart, binnenga; want zinnend op inzicht kre-
 gen zij vrede, omdat ze vertrouwden op de heer"⁹⁾. "Daarom", be-
 25 minden, "deelgenoten / aan een hemelse roeping"¹⁰⁾, "reinigt uw
 harten voor God"¹¹⁾ zoals er geschreven staat: "Gij moet u onthou-
 59 1 den van lichamelijke lusten, die strijden /tegen uw ledematen"¹²⁾.
 Gij moet vasten voor God, niet om "schandelijke winst" of om "on-
 zeker (bezit) of uit hebzucht"¹³⁾ of in twisten en vechten. Want
 laat dan het goddelijk werk in deze dagen al van u vragen: zich
 5 genot te ontzeggen en het lichaam te kastijden, / dan toch "niet
 een vasten zoals daarjuist voorgesteld werd"¹⁴⁾; wel echter, zo-
 als geschreven staat: "gereinigd naar het lichaam en de geest,
 liefde (tonen), ongeveinsd en met een oprecht hart"¹⁵⁾, "en u
 rijk tonen in goede werken tot eer van God"¹⁶⁾ en, zoals de pro-
 feet zegt: "Maakt elke band met de goddeloosheid los en verwerpt
 10 / de binding met teugelloos gedrag; verzaakt aan het hebzuchtige
 onrecht, verzekert het recht voor de kleine, komt op voor het
 recht van de weduwe, vergeeft allen die oprecht bekering willen,
 voorkomt elke onrechtvaardige behandeling, breekt uw brood voor
 15 de behoeftigen, voert de armen en de daklozen / uw huis binnen;
 als ge mensen naakt ziet, kleedt ze dan en veracht degenen die
 in nood zijn niet"¹⁷⁾. Immers, zo staat geschreven: "Als gij
 de hongerige van hart uw brood geeft en de verdrukte ziel verza-
 digt, dan zal uw duisternis in licht opgaan en uw God zal met u
 20 zijn en u volledig / in alles verzadigen met alle goed, waarnaar
 uw verlangen uitgaat"¹⁸⁾.

Overdenkt nu, wat het Pascha des heren is, naar het woord van
 de apostel: "Ons paaslam, Christus, is geslacht"¹⁹⁾. Deze toont

daarmee dat het geduldig verdragen van de dingen van deze tijd leidt tot het verkrijgen van de zalige onsterfelijkheid. Hij weigerde met het oog op de aanname van het lichaam - ofschoon hij/de almachtige God is - het beschamende van de geboorte uit de maagd en van het menselijke begin niet, en zuivert hij - in zich de ganse veelheid dragend van de waarheid - de gebreken van de menselijke geboorte uit. Door ontvangenis, geboorte, geschrei en wieg doorloopt hij alle smaad van onze natuur, om door zijn komst in het vlees,/het besluit van de vroegere veroordeling uit te delgen en, de vloek van de aardse overheersing aan de balk van het glorierijke kruis hechtend, toch, zélf onsterfelijk en onverwinbaar voor de dood, voor het eeuwige(leven) van de sterfelijke mensen te sterven.

Als nu sommigen van ons "met hem door de doop in zijn dood mee begraven zijn"²⁰⁾, anderen met hem mee wensen te sterven en begraven te worden, dan moeten wij - want zijn smaad is onze eer - na de in de evangelies (vermelde) veertigdaagse vasten van de heer in de woestijnte hebben nagevolgd, / met Pasen dit bereikt hebben, dat wij, "hoevel levend in het vlees, niet naar het vlees leven"²¹⁾, om zodoende, ook als we enigszins overwonnen zijn, toch in de samenvoeging met het lichaam van Christus door het goddelijk licht van de geboden hersteld worden. / Want ik kan - daar ik zelf "de barmhartigheid ondervond"²²⁾ - u raden en getuigen: wij kunnen niet vrij zijn van de zonde, tenzij wij gered zijn door de vergeving in het doopsel en de verlossing van het kruis van God.

Dit zijn de veertig dagen, waarin Moyses, zich in vasten voorbereidend, de openbaring Gods / waardig werd met het oog op het ontvangen van de Wet. Toen heeft de zee voor het aangekondigde Pascha van de heer gevreesd; en dit machtigste element op aarde, waarin de storm zijn oorsprong vindt, bood - want de wateren verdeelden zich - een droge / doorgang voor het volk en toen heeft, tegen de gewone regel in, om aan de wereld een wonder te schenken, het onvruchtbare zand groen voedsel voortbracht.

Dit zijn de dagen, waarop Jesus Nave, eveneens in vasten, het Beloofde Land binnentrok met "het door het geloof bewapende volk van God"²³⁾, terwijl midden in de wateren / de ark des heren stond; en de tot aan de boorden gevulde Jordaan verleende een dro-

ge doorgang aan het volk en stond, van voren wegvloeiend en achteraan zich opstuvend, verstijfd van schrik, bang tegen Gods eigen bevel in te gaan.

10 Dit zijn de dagen, waarop God bij zijn komst in het vlees, na het verrijken van de doopwateren, in de woestijn verblijvend, dag en nacht vastte / en de overwinning behaalde en bekoord door de duivel, nu eens in de nood van de honger, dan weer in menselijke eerezucht of in de vrees (voor God); en al kon God dan niet bekoord worden, toch heeft hij - het lijden voor ons heil voorbereidend en in zichzelf de Pascha-voorschriften vervullend en deze niet opheffend - door het feit dat hij bekoord wilde worden, getoond wat in deze dagen door ons verworpen moet worden, en dat wij datgene zouden gebruiken om de bekoring van de duivel te breken, wat wij in geloof lezen, dat hij aan de bekorende duivel geantwoord heeft.

TRACTAAT OVER GENESIS

62.

Het profetisch woord heeft gestalte gekregen om met goddelijke heerlijkheid te verkondigen. Al is het dan aan de aardse inkledding, waarin het steekt, gebonden, toch richt het - vervuld als
5 het is van/het licht van Gods geest - het werk van de profetie zo in, dat het, door het tegenwoordige op God te betrekken, de geloofsinhoud bij de mensen inprent en "door hetgeen gezien wordt" het handelen "van het geestelijk inzicht"¹⁾ in ons aantoonst. Want alles wat geschied is of "opgeschreven is, is ter versterking"²⁾ van de zwakke mensen en (alles) wat gezegd is, wordt ter wille van/
10 het geloof der gelovigen uiteengezet, opdat - na het afkondigen van Gods wet en het handhaven van de macht in ons van de éne God - aan de voorbijgaande dingen een einde, aan de zondaars een straf 'en aan de sterfelijsken het eeuwige wordt aangezet. Zo staat er geschreven: "Zelfs de hemelen zullen vergaan, maar gij houdt stand
15 en alles zal verslijten als een kleed en gij / plooit ze als een gewaad, maar gij blijft dezelfde en aan uw jaren komt geen einde"³⁾.

63.

1 Neem nu de heilige man Moyses: hij werd onderwezen met woorden van God en uitverkoren tot werktuig van de evangelische ordening; reeds vanaf het moment van zijn geboorte verdiende hij zulk een
begin van zijn bestaan in het vlees, / dat hij de voordelen kon genieten van de opvoeding door hen, die hem naar het leven stonden en toen later "Egypte geslagen"⁴⁾ was en Gods volk bevrijd, deed hij zijn eerste tekenen - in een innige omgang met God en steeds maar groeiend door het voedsel van Gods woord-/gaf hij de eerste stoot tot de (totstandkoming van) de Canon, waarvan hij in zichzelf de volledige uitgroei reeds als voorafbeelding droeg. Want met de woorden van zijn geschriften leert, en met zijn daden toont hij metterdaad de openbaring van het Woord. Zo is dan ook van hem geschreven: "En de heer sprak tot Moyses van aangezicht tot aangezicht, zoals iemand spreekt tot zijn vriend"⁵⁾.

10 Hij voorzag dus de toekomstige / leerstukken van de ketters en de verschillende bedenksels van de dialectici: sommigen willen graag de wereld als niet gemaakt zien, maar eeuwig bestaand en daarom zonder begin en in de toekomst altijd voortdurend; anderen, zich ventelend in hun lusten, willen het feit, dat ze zondigen in het

geheel niet aan zichzelf, maar aan de boosheid van de duivel of
 15 van de wereld wijten, ofschoon / geschreven staat: "Efrem heeft
 schande op zichzelf geladen door het te houden met de Channa-
 nieten"⁶⁾, en elders zegt de apostel: "Waarvandaan komen de twis-
 ten, waarvandaan de ruzies? Vanwaar anders dan van uw hartstoch-
 ten?"⁷⁾ Daarmee klagen ze de wereld zelf aan, waardoor ze deze als
 slecht veroordelen, terwijl ze stellen, dat niets van wat er in de
 20 wereld der verschijnselen is, door God gemaakt is, / en, zich ver-
 lustigend in hun lichamelijke begeerten, schrijven zij de schep-
 ping van hun lichamen aan de duivel toe en geven voor, niet te we-
 ten wat ze doen, en menen, dat wat ze in hun lichamen aan zonde
 doen, buiten de verantwoordelijkheid van de door God gestelde or-
 de valt, terwijl er toch geschreven staat: "Het lichaam dat ver-
 gaat is een last voor de ziel en de aardse tent belemmert de
 25 geest /bij het overdenken van alles"⁸⁾.

Anderen zien Zon en Maan, die toch als lichten ten dienste
 van de mensen zijn aangesteld, als godheden en ze kennen de wereld-
 beheersers macht over de elementen van deze wereld toe, hoewel er
 64 1 geschreven staat:/"Wat straalt er méér dan de zon, en toch wordt
 ze verduisterd",⁹⁾ en elders: "Hij die het water van de zee op-
 roept en uitgiet over de oppervlakte van de aarde: heer, almach-
 tige God is zijn naam"¹⁰⁾.

Maar dezulken, beminde broeders, allen ondergedompeld in de
 duisternis van de onwetendheid, richten de wankelmoedigen ten
 5 gronde/ en, bij hun volle bewustzijn, lopen ze gevaar voor eigen
 ondergang. Zij zijn immers, zoals geschreven staat: "Wolken zonder
 regen, door de wind voortgejaagd; bomen zonder vruchten in de
 herfst, gestorven en onworteld; wilde baren van de zee, die hun
 10 eigen schande opschuimen; dwaalsterren, voor wie / noodweer en
 diepe duisternis is voorbestemd; hun oordeel was vroeger nauwe-
 lijks iets waard en hun ondergang laat niet op zich wachten"¹¹⁾.
 Zij zijn zich immers niet bewust dat al het zichtbare op een door
 God vastgesteld tijdstip teniet zal gaan, en dat de verlichting
 der duisternissen en de schepping zelf uitgedacht is om, in een
 15 regelmaat van tijden en dagen, / een ruimte te bieden aan de mens,
 die zich inspant voor het werk van Christus. En hij heeft ge-
 wild, dat ze de goddelijke regels in acht zouden nemen en ons

goddelijke ordening ten dienste staan.

Want zo staat er over hen geschreven: "Uw vader, de duivel, was een leugenaar van het begin af"¹²⁾. En het is een feit, dat hij die zijn begin in wezen aan de leugen/dankt, de weg der waarheid niet kan bewandelen. Daarom spoor ik u aan en vermaan u, dat "gij die gedoopt zijt in Christus (en) u met Christus bekleed hebt, u te ontdoen van de duisternis en u als op klaarlichte dag behoorlijk te gedragen"¹³⁾, en zoals de apostel zegt: "Niemand make u tot een prooi volgens de wijsbegeerte van deze wereld, die niet / volgens Christus is"¹⁴⁾; "de wijsheid van deze wereld is immers dwaasheid voor God"¹⁵⁾, en "wat men ziet gaat voorbij; / het onzichtbare is immers eeuwig"¹⁶⁾.

Goed lettend op de betekenis van de voorlezing van daarjuist, die zegt: "In het begin schiep God hemel en aarde"¹⁷⁾, moet ge wel weten, dat God heel de schepping tot stand heeft gebracht; dat hij, na de elementen te hebben samengebracht, het hemel-firmament heeft uitgespannen, / en zo het gebruik van de lucht aan "de macht van de wind" gegeven, en de jaarlijks weerkerende loop van de vier seizoenen en de ordening van de sterren vastgesteld heeft. Toen echter het met Gods kracht geladen Woord verscheen, zeggende: "Er zij licht"¹⁸⁾, werd het heelal dat in duisternis was, verlicht en werd de donkere nacht gescheiden van het glanzende licht. Toen alle / dingen één voor één op de plaats van hun bestemming gezet waren, werd de aarde gevestigd om in de afwisseling der elementen, onder het voortgaan van het regelmatig waisselen van de seizoenen, bezield door de geest des levens, haar nut te bewijzen naar de bedoeling van de schepping, waarmee de hemel of de aarde of de geest uit gegeven verwante elementen (en) aardsgebonden krachten geen enkele eigen macht heeft ontvangen, maar opdat - nadat de materie der dingen gereed gemaakt was - het woord van God, binnentredend in het scheppingswerk, het plan van zijn wijze bevelen zou voltooien en de wereldruimte zou bestemmen tot woongebied voor de mensen.

Nadat toen alles wat tot het gebied van de wereld behoort "naar zijn soort"¹⁹⁾ geschapen was, "maakte God de mens naar zijn beeld en / gelijkenis"²⁰⁾. Nadat hij slijk genomen had voor ons aardse verblijf, bezielde hij ons lichaam met als doel, om - na de mens

als heer van de schepping te hebben aangesteld - zijn Sabbat, dat is: zijn rust te vinden in hem, in wie hij zijn beeld en gelijk-nis be-lichaamde; en voortaan zou - door het doorgeven van de natuur - de ene mens uit de (andere) mens zijn lichamelijk ver-
25 blijf nemen / en zou vlees uit vlees geboren worden. Zo is het met ons gesteld en zo volgen wij de voorschriften van God na en wordt ons gereinigd vlees meester over het wereldbestel en over deze aardse materie. De mens moet gebruik maken van de dienst van deze wereld, maar zich niet door zijn neiging tot het kwaad laten
66. 1 bedriegen; / hij moet in zich het getuigenis"²¹⁾ van God bewaren en, verheerlijkt in zijn lichaam, "een tempel voor de heer"²²⁾ worden, opdat - terwijl de wereld geheel Sabbat wordt - hij de rust zou bereiden, die hij in zich aan God beloofd heeft.

Zo wil dan ook onze God, die door de Schrift alles zelf ordent, dat men hem "alles wat genoemd wordt" noemt, om - "alleen in
5 staat/ tot heil of verderf"²³⁾ - in elke uiting van zijn plechtig gesproken woord aan de zondaars hun straf en aan degenen, die zich voor hem inspannen, de heerlijke beloning niet te ontzeggen, zoals geschreven staat: "Zie, ik leg in Sion een steen, een uitverkoren, kostbare hoeksteen, en wie op hem vertrouwt, zal niet teleurge-
steld worden.
10 Voor u / die gelooft geldt deze eer; voor hen echter, die niet ge-
loven in de steen die de bouwlieden verworpen hebben, voor hen is deze een hoeksteen geworden en een steen des aanstoots: zij die
aanstoot nemen aan het woord van God en niet geloven"²⁴⁾. Daaraan
ziet u, hoe voor de één de naam van (deze) ene zaak tot groei van
15 het geloof, en / voor de ander een ergernis: straf voor zonden,
kan worden. Hij is namelijk voor wie hem binnentreden "de deur"²⁵⁾;
hij is voor wie in Gods geboden wandelen "de weg"²⁶⁾; hij is "voor
wie naar gerechtigheid dorsten"²⁷⁾ de bron; hij is voor de honge-
rigen "het brood"²⁸⁾; hij is voor wie in hem geloven een heilzame
vingerd geworden, zoals geschreven staat in het evangelie: "Ik
20 ben de wijnstok; gij de ranken"²⁹⁾. Wie dus erkent "dat / hij alles
in allen"³⁰⁾ is, weet dat er voor geen enkele naam of macht meer
iets over blijft, maar hij gelooft, dat Christus de éne God is,
die hij in alles als de éne vindt, zoals geschreven staat: "opdat

in de naam van Jesus alle knie zou buigen van hemelingen, aardbe-
woners en hellegeesten, en alle tong zou belijden tot eer van God
25 de vader: 'Jesus / Christus is de heer'"³¹⁾, zoals hij zelf door
de profeet zegt: "Ik ben God en vóór mij is er geen ander en na
67. 1 mij zal er geen zijn aan mij gelijk; ik ben God en / buiten mij
is er geen die redding geeft"³²⁾; en in hetzelfde boek: "Ik ben
de eerste en ik (blijf) hierna en buiten mij is er geen God; en
wie is als ik?"³³⁾; en bij Hieremias: "Dit is onze God en geen an-
5 der is er dan hij, die alle / wegen der wijsheid heeft uitgevonden
en hij heeft haar geopenbaard aan Jacob, zijn dienaar, en aan Is-
trahel, zijn beminde. Toen is hij op aarde verschenen en heeft
met de mensen verkeerdt"³⁴⁾.

Nu moet ook gij, beminden, "uzelf zuiveren met het oog op het
gehoorzaam aanvaarden van het geloof"³⁵⁾ en "nu gij de oude /
10 mens met zijn gedragingen en verlangens van u hebt afgelegd, u
bekleden met de nieuwe mens"³⁶⁾. Gij moet dus met een krachtig
geestelijk inzicht ingaan op het werk uit de voorlezing en u een
hemel en aarde voor de heer bereiden, zoals geschreven staat:
"Een hemel voor de heer des hemels"³⁷⁾. Elders zegt de heer ook:
15 "Weest mij een toegewijd land"³⁸⁾, / opdat, als de avond der on-
wetendheid overwonnen is, in u de roep opklinkt: "Het worde
licht!" zoals geschreven staat: "Word verlicht, Hierusalem, word
verlicht"³⁹⁾. En als gij de duisternis van uw vergankelijk li-
chaam onder strenge tucht hebt gebracht en u in het licht van de
goddelijke geest hebt aangelegd, dan zult gij "dag des heren"⁴⁰⁾
genoemd worden.

Wie aldus in het Christus-werk werkt, leert, na een eerste /
20 dag om tot zelfkennis te geraken, op de tweede trap gekomen, het
firmament van alle geboden op de juiste wijze kennen, om zo, door
het opvangen van de regen van Gods prediking, datgene wat in hem
onvruchtbaar was, door de bevruchting van 's heren woord óm te
vormen tot de volledige volmaaktheid in de katholieke belijdenis,
en aldus, "ploegend in de hoop vruchten van zijn geloof te verza-
melen"⁴¹⁾, groeiend eveneens in de heerlijkheid van het volmaakte
68. 1 / zevendagen-werk, de kerk des heren in zich vormgevend door het
geloof in Christus, zoals geschreven staat: "De wijsheid heeft
zich een huis gebouwd en het gevestigd op zeven kolommen"⁴²⁾ a) ...

a) anacoloet!

5 Tot dit huis "moet ook gij uzelf als levende stenen invoegen tot / geestelijke woonsteden, onbesmette offers opdragend, die God welgevallig zijn"⁴³⁾, als "wedergeborenen, niet uit vergankelijk zaad, maar uit onvergankelijk: door het woord van de levende God en voor altijd in het eeuwige leven"⁴⁴⁾, om zo, een Sabbat voor de heer en vrij van elke aardse verplichting, niets schuldig te blijven aan deze wereld, maar uw rust te vinden in Christus.

TRACTAAT OVER EXODUS

69.

Voor de gelovigen was Gods woord wel toereikend, om - met zijn eigen kracht der waarheid in ons overgegaan - door het apostolische getuigenis de vervulling/mee te delen van hetgeen in beeldspraak (voor)zegd was en voorgehouden, in de uitspraak van de apostel: "Ons Paaslam Christus is geslacht"¹⁾. Maar aangezien het teken niet zondermeer de werking van de zichtbare dingen, noch de betekenis van het verleden, noch het verstaan van wat tot de ons gegeven natuur behoort, bevatten kan, moeten wij - ook al staat een vergelijking in aardse termen in geen verhouding tot God/- ons, omdat "alle Schrift uitleg van node heeft"²⁾ en ons zwakke menselijke verstand ons dwingt in de voorstelling van de aardse dingen als het ware aanduidingen van het hogere te zoeken, opdat door de gewone wijze van omgaan met zichtbare dingen het religieuze inzicht in de ongewone / denkwereld tot stand kome, ter wille van u ons nederig woord wijden aan datgene wat onuitsprekelijk blijkt te zijn, opdat, als in Gods wet iets zichtbaars gesteld wordt, dit (zichtbaar) gestelde niet voor God gehouden worde, maar, omdat (nu eenmaal) volgens de noodzakelijkheid aan het woord verbonden eigenschap /elk woord uit denken voortkomt, het met zichzelf tot klaarheid gekomen verstand, als we de aard van de onderzochte zaak kennen, ook datgene uitspreke wat God in ons zoekt.

Want dit moet gij allereerst inzien, dat heel de Schrift - bij alles wat er gezegd wordt en er in staat - een boek is met een drievoudige bedoeling: / (1) ofwel vernietigt zij alles wat in ons des werlds is, en zuivert ze het woonhuis van het aardse vlees in de begeerten, zoals de profeet zegt: "De zuiverheid beschermt en rechtvaardigt het hart"³⁾, (2) ofwel doodt ze, de goddelijke afkomst van de ziel opzoekend, wat in ons aan dagen, maanden, tijden-verlangens en aan aardse geboorte in afgodische gebreken in beslag genomen schijn te zijn, / zoals de apostel zegt: "Daar wij door de geest leven, moeten wij (ook) in de geest handelen"⁴⁾, ofwel (3) toont zij God duidelijk dagelijks in de mens als getuige van zijn lijden voor ons en als onze rechter, opdat hij ons - daar hij wil "dat wij deel zouden hebben aan zijn goddelijke natuur"⁵⁾ - zozeer

20 tot een drievoudig onderhouden van de geboden in lichaam, ziel en
geest zou verplichten, dat wij, / door "de overschaduw van de
wet"⁶⁾ in de geest hervormd en ingewijd in de praktijk van de be-
71. 1 snijdenis van het vlees, / tot het viere van het hemelse Pascha
zouden (mogen) ingaan en, opgevekt uit de dood - doordat Christus
uit de onsterfelijkheid voor ons gestorven is - zouden inzien, dat
"hij alles voor ons geworden is"⁷⁾. Want hij vraagt in zijn offer
(-voorschriften) (bepaalde) dagen en maanden, hoedanigheden van
5 het offerdier, soorten dieren, / soorten hout, vruchten uit zaden
van deze aarde, niet omdat hij zo verlangt naar deze aardse ele-
menten en dingen, maar om aan te tonen, dat "al het bestaande van
hem is"⁸⁾, en de uitzuivering te eisen - daarom heeft hij ook voor
ons zelf in het vlees geleden - van het aardse lichaam en de geest
ten einde te triomferen over de in ons werkende zonde, en door zijn
• volledige bedoeling / mee te delen door al deze dingen, wil-hij
dat deze 'wereldse' voorschriften eerder vernietigd dan onderhouden
vorden, opdat uitkomt wat geschreven staat: "De mens, ook al was
hij in ere hersteld, begreep het niet, en werd gelijk gesteld aan
de lastdieren"⁹⁾.

Zeker, de genade van Gods geheimenis, die het hele Paasmyste-
rie instelt en met de voorafgaande wet van het Oude Testament als
15 het vare een weg in de toekomst baant / voor ons heil, opent de
poort voor de, in het nieuwe licht - voor het lijden! - binnen-
komende God, en eist als voorbereiding op de Paasdag het doden van
het lam, daarmee op Christus duidend... dan wordt in het éne
geval op het Pascha van de heer en in het andere op Christus ge-
duid; en het offerdier van deze aarde is heel wat anders dan de
20 God van glorie; het éne is immers / een aards en zwak schepsel,
alleen ten nutte van de wereldorde door het woord van de levende
geest beziel, maar Christus is de oorsprong van alle dingen, in
zich nergens anders zijn bestaan aan ontleenend, zonder begin, zon-
der einde, als ge hem waar dan ook naspeurt, dan vindt ge hem al-
tijd één in alles, en eerder bezwijkt ons woord over hem dan zijn
72. 1 natuur, / want in God is er geen eindpunt en geen begin in het be-
staan, omdat hij altijd bestond. Maar juist zó is hij voor ons in
het vlees willen komen en heeft in het vlees geleden.

God wilde, dat wij het inzicht zouden hebben, bij ons zelf,

- dat wij, omdat hij de éne auteur is van de beide Schriften en het noodzakelijk is,/ dat men de (?) volledige overeenstemming (?) der (beide) Godswoorden zodanig op alle mogelijke situaties toepast, dat het Oude met het Nieuwe Testament overeenstemt - hoewel ze beide een eenheid vormen, neemt men toch aan dat er een verschil is: in wetgeving, tijdsindeling en naamgeving; in het Oude Testament worden dierenoffers en besnijdenis van het vlees, in het Nieuwe (Testament)/wordt alleen geloofsovergave gevraagd!
- 10 - in onszelf tot de erkenning komen, dat - terwijl in beide Testamenten wat betreft lichaam én geest, zoals Christus in het vlees was, als het ware op twee (verschillende wijzen) de volmaakte mens beoogd wordt - het Oude Testament ten dienste staat van de uitzuivering van het lichaam en het Nieuwe van de 'training' van de ziel: zo zijn ze niet met elkaar in tegen-
- 15 spraak, maar rationeel onderscheiden,/ opdat, zoals Gods eenheid uit de beide Testamenten blijkt, zo ook in ons het volkomen goede als ideaal aanwezig zou zijn: n.l. "het bedwingen" van het lichaam is "de vrucht van de goddelijke wil"¹⁰⁾, zoals de apostel zegt: "Zie, het oude is voorbij en alles is nieuw"¹¹⁾, en elders zegt hij: "Gelijk wij het beeld van de oude mens van leem gedragen hebben, zo zullen wij ook het beeld dragen van de hemelse"¹²⁾.
- 20 Zo waren in het/eerste Testament - zoals uit de lezing van daarjuist blijkt - opdat"na de nederlaag van Egypte"¹³⁾ het volk Gods vreugde zou gebracht worden, voor de Paasviering bepaalde dieren, een bepaalde dag, een bepaald tijdstip van het jaar nodig, maar in, wat men het 'Nieuwe' noemt, waarin/volgens het
- 25 Evangelie "de dieren uit de tempel" gedreven zijn en "de wereld aan het kruis geslagen is", wordt Christus, die voor ons op het kruis stijgt, geofferd; en het eerste / heet dan Pascha / van de heer, het tweede: "het onze", opdat wij door het inzien van de verhouding tussen de (beide) openbaringen daarin een teken zouden zien, dat alles wat geschiedt of gebeurde tot heil van de mensen strekt, opdat het lichaam, door de apostel "van de wereld" en "de oude mens"¹⁴⁾ genoemd,-ook al is het door de heer gemaakt
73. 1 / toch heeft het, daar het uit aarde gemaakt is, verwantschap
- 5

met het aardse, onderworpen als het is aan dagen en tijden en jaren, maanden en allerlei soorten gebrekkigheden zoals er op dit ondermaanse nu eenmaal zoveel zijn, het "goddelijk geslacht"¹⁵⁾ van de mensen afgestompt door de valstrikken van dit aardse bestaan, zoals de profeet zegt: "Het lichaam, dat vergaat, is een last voor de ziel en / de aardse tent belemmert de geest bij het overdenken van alles"¹⁶⁾ - noodzakelijkerwijze door de wet van het Oude Testament betuigd en als slachtoffer opgedragen in de Verbondstent van de heer, niets meer zou uit te staan hebben met dagen en tijdperken, maar - zoals het lichaam van Christus deelgenoot geworden aan het maagdelijk lichaam - voor het aangezicht van de heer alles zou doden wat er in zichzelf aan zonde is / en aan het kruis van Christus, als was het "een volmaakt, mannelijk en vlekkeloos lam"¹⁷⁾, zou sterven onder volledige afzwering van alle ondeugden, zoals de apostel zegt: "met Christus hang ik aan het kruis en toch leef ik, maar niet ikzelf; Christus is het die in mij leeft"¹⁸⁾.

Want wie, bevestigd tot het geloof en "met Christus begraven in het doopsel / door zijn dood"¹⁹⁾, dit doorziet, verdient, verlost van dagen en tijden en maanden, "het getal van God", niet dat van de wereld te zijn, en vol verachting voor wat op aarde leeft, wordt hij, "wandeland in het vlees, maar niet handelend naar het vlees"²⁰⁾, een Pascha van de heer; en daar hij herboren is in het Nieuwe Testament en gelijkvormig geworden aan het lichaam van God, - hij heeft zich immers als slachtoffer aan God opgedragen -, is het hem duidelijk, dat / in datgene wat hij te lijden had "Christus als zijn Pascha geslacht wordt"²¹⁾, zoals de apostel zegt: "Als wij ingeplant zijn in de gelijkenis met zijn dood, dan zullen wij dat ook zijn met zijn opstanding, in de overtuiging, dat onze oude mens mede aan het kruis/ gehecht is, opdat het lichaam der zonde teniet gedaan wordt en wij niet meer in dienst zouden staan van de zonde"²²⁾. En elders zegt hij: "Het feit, dat hij dood is: hij is dood voor de zonde, eens en voor altijd; maar het feit, dat hij leeft: hij leeft voor God"²³⁾.

Toen dus onze God het vlees aannam en zich de goddelijkheid en de menselijkheid, dat is de goddelijke ziel en het aardse vlees toekende, / toonde hij, dat het éne van de twee: het zon-

dige, het andere: Gods natuur is. Hij laat het éne zien als "werktuig van de ongerechtigheid door de zonde", het andere als "werktuig van de gerechtigheid"²⁴⁾, als "Woord tot ons heil vlees geworden"²⁵⁾...als onzichtbare wordt hij gezien, als geboorteloze geboren, als ongrijpbare aanraakbaar...als hij als mens sterft, verrijst hij als God, en nu eens klaagt hij in grote vrees, dat

15 "zijn ziel bedroefd / is tot de dood"²⁶⁾, dan weer verklaart hij, hoger dan welke mens waagt, te zullen zitten aan Gods rechterhand; nu eens smeekt hij, dat áls het mogelijk is de lijdenskelk van hem zou worden weggenomen, dan weer verklaart hij uitdrukkelijk de kelk, die hij van de vader ontving, te zullen drinken; nu eens

20 klaagt hij tijdens zijn lijden als mens,/van God te zijn verlaten, dan weer belooft hij als God aan de berouwvolle moordenaar het paradijs; hij heet zoon, en toch is Joseph zijn vader niet; hij heet zoon, en toch was Maria maagd vóór en maagd tijdens de ontvangenis en bij de geboorte, de wereld in verwondering brengend, en was zij maagd nadat zij gebaard had. Dit alles staat diametraal

25 diametraal tegenover elkaar en volkomen in tegenstelling tot/het denken van het schepsel mens: maagdelijkheid past niet bij geboort, dood niet bij eeuwigheid, radeloosheid niet bij bemoediging, vrees / niet bij vrijheid; daarbij laat het één zien "(hoe hij) naar de geest gewillig", het andere (hoe hij) zwak (was) naar het vlees"²⁷⁾. In die zin wilde hij ook in het vlees als voor de mensen lijdende God begrepen worden, dat, als men naar onze opvatting vraagt: hij is één God; naar het woord: de

5 éne Christus; naar het werk:/de éne Jesus; als zijn natuur gevraagd wordt: de zoon; als naar het beginsel gevraagd wordt: hij wordt vader genoemd; naar de schepping: de wijheid; naar het dienstwerk: de engel; naar de macht: de mens; naar de waardigheid: de mensenzoon; naar "wat door hem gemaakt is: het leven"; naar: "iets buiten hem om: niets"²⁸⁾ - zó heeft hij alles ingericht dat, - daar hij één is in allen met de wil,/dat de mens één in hem is - een speurder naar hem geen ander begrip van zijn volmaaktheid han hebben dan dat hij in hem als één God gelooft; en deze almachtige zal hij dan in zich als 'wat is en wat geopenbaard wordt' ervaren.

Want u mag het niet zo beschouwen als zou het tot vernedering

van de ware godheid strekken, dat God, "zijn liefde voor ons be-
15 wijzend"²⁹⁾ en "onze ziekten / voor ons dragend"³⁰⁾ zozeer de
offers van de aardse geboorte aanvaardt, dat hij, in niets zich
onderscheidend naar de elementen van deze wereld, zou bewijzen,
hoezeer de macht van de eeuwige oneindigheid de omvang van de
aardse denkwijze te boven gaat. Integendeel, een vaat geloof,
dat - in deze - God begrijpt, zal de misleidende en "onnutte
20 kwesties"³¹⁾ van deze wereld verwerpen / en "de zonde, die in ons
sterfelijk leven werkt"³²⁾, onderkennen en, zichzelf verdelend,
76. 1 zal de mens, omdat God dit alles in zichzelf voor doet, / leren,
wat ter vernietiging van de werken van deze wereld, door de be-
teugeling van het lichaam aan het kruis gehecht (moet) worden,
wat hij onbevlekt in zich aan God kan schenken, en wat - "het
goddelijke woont immers in ons"³³⁾ - ongerept bewaard kan worden,
om - zoals we hierboven al zeiden - naar lichaam, ziel en geest,
5 het in God drievoudige / werk van de volmaakte te volbrengen,
hetgeen ook Paulus beschrijft, als hij zegt: Zoals gij
eertijds uw ledematen in dienst hebt gesteld van onreinheid tot
ongerechtigheid, zo moet gij ze nu in dienst stellen van de ge-
10 rechtigheid tot uw heiliging", "want het loon van de zonde / is
de dood, maar de gave van God is het eeuwig leven in Christus
Jesus, de heer"³⁴⁾.

Dit alles moet gij bij uzelf overwegen: hoewel de prachtige
werking door de afwisselende beweging in de natuur de doelmatig-
heid van de dingen in de wereld suggereert, moet gij toch, omdat
noodzakelijker wijze de schepper ver in heerlijkheid uitgaat bo-
15 ven welke idee in de schepping dan ook, weten, dat God / van al
deze dingen niets voor zichzelf van node heeft; (integendeel,)
toen de mens gevallen was, heeft hij immers de eenvoudige orde-
ning van Gods werken, ingedeeld naar plaats, tijd, getal, dag,
maand, met het duivelse wezen van de afgoderij verward; en daar-
mee hele families van weet-ik-welke goden ingevoerd, "de onmede-
deeltbare naam van God" opgelegd aan dagen, maanden, vee, vogels,
20 stukken hout en steen, / en "toen kwam het geloof in die mate
in gevaar"³⁵⁾, dat men de God van deze prachtige schepping ver-
liet, en lichamelijke en waarneembare vormen van deze schepping

in hemelse en aardse elementen ging aanbidden. Dat zegt ook de apostel: "Zij zijn verdwaasd in hun gedachten en hun onwijze hart is verduisterd, en de majesteit van de onveranderlijke/God hebben zij verruild voor de afbeelding van de gestalte van een sterfelijk mens en van vogels en van viervoetige en kruipende dieren"³⁶). Zo moest onze God een regeling treffen voor onze wijze van denken in godsdienstige zaken, om / de steile gang naar het begrijpen van God gemakkelijker te maken door een minder snelle stijging. Eerst heeft hij door de Wet van Moyses in het verbod van "alle afgoden in de hemel, op de aarde of in het water"³⁷), in zijn afschuw voor het heil der wereldbeheersende vorsten, dat zijn invloed uitoefent op de schadelijke gedachten, / én in de beteugeling van het werk des vleses in deze dingen, door een bepaald voorschrift voorkomen, dat de mens buiten de Éne God nog iets anders als god zou wensen. Als hij dan al iets als een offer vraagt, dan wil hij niet het bloedig-gedood-worden van offerdieren, maar het in-ons-gedood-worden van al datgene wat naar zijn aard zondig is en ons onder vleselijke, afgodische gestalten in bezit genomen had. Daarvan zegt de apostel: "Niet dat / de afgod iets bijzonders is; maar wat men offert, offert men aan boze geesten en niet aan God"³⁸). Toen dit dus beter in de mens geregeld was, gaf hij, zelf het wezen van al het goede, na het binnentreden in de schoot van het maagdelijke vlees, als in een woning voor de volmaakte mens, en na het doden van de afgoden in de offerdieren, zijn eigen bloed tot verzoening en verlossing van de mens; / en vanaf ontvanging, geboorte, geschrei en wieg alle vernederingen van onze natuur doorlopend, verheugde hij zich, daar "de wereld aan het kruis geslagen was"³⁹), en in hem en door hem en voor hem de mens gered was.

Voor het Pascha wordt dus "de eerste maand"⁴⁰) voorgeschreven, niet om de maand als zo belangrijk voor te stellen - het staat immers vast dat het getal der maanden met de meetbare wereld verloren zal gaan - maar, / omdat hij in alles en van alles de schepper is, moet men hierin het Schriftwoord erkennen: "De eerste van alles is Christus"⁴¹). En waar, nadat de vijand verzoenend voorbijgegaan was, de eerste maand wordt voorgeschreven

78.

25

1

geschreven voor het (Paas)offer, daar moet - zo staat er immers geschreven: "Het getal van de mens is dat van het beest"⁴²⁾ in ons het werk van de wereld en onze eerste geboorte overwonnen worden, en moeten wij/beginnen te erkennen, dat wij onze geboorte eerder aan God dan aan de wereld te danken hebben/en als onze eerste maand en dag niet die te beschouwen, waarop wij in de wereld verschijnen, maar die, waarop wij na de overwinning op Egypte, dat is: na het verwerpen van de wereld, door een goddelijke geboorte in God hersteld worden.

5

10

15

20

25

Verder wordt bevolen om op de loop van de maan te letten, niet om er een eredienst voor te laten bestaan, / maar - aangezien elke mens in wat zichtbaar is overwonnen wordt en het aan de elementen verwante vlees, aan tijden en maanden gebonden, graag de regeerders van de wereld als goden ziet - daarom moet men inzien, dat de getallen in de elementen door (niemand anders dan door) God zijn ingesteld; en er vooreerst mee ophouden te geloven - ook al neemt de maan af en wast ze - dat die dingen een eigen macht hebben, die niet eens een vrije wil bezitten om te handelen; en na de leer van de wereldse wijsheid /(te hebben)verworpen in lichaam, ziel en geest, waaraan de mens gebonden is - op drie manieren dus - de wet van de Decaloog in ons hersteld te hebben... (opdat) het een maand-voor-de-heer worde en verder de aan de tijd gebonden geboorte in ons overwonnen worde, want - zoals geschreven staat: "Toen de grenzen van de volkeren / vastgesteld waren naar het getal der engelen"⁴³⁾ - wordt met het overwinnen van het tiental der wereld, ook het tiental van de wet Gods weer (in ons) hersteld. Daarom wordt ook in het mysterie des heren ófwel de tienden der vruchten in de wet gevraagd, ófwel, als Egypte geslagen wordt, bij de voorbereiding van het Pascha "de tiende van de maand"⁴⁴⁾ geëist, want degene, die - bedwinger van deze drie - begin, midden / en voltooiing van de in hem werkende wereld overwonnen heeft, erkent, dat hij niet gekomen is om door de tijd aan banden gelegd te worden, maar om deze te overwinnen, en, door zijn geloof aan het eeuwige tijdeloos geworden, ziet hij in, dat alle afnemen en was-sen in zon of maan bij nacht of overdag niet een overheersing van onze kerkering is, maar een gewillige ordening in de natuur, en dat heel / ons leven, als wij terugkeren tot onze werkelijke aard, een "Pascha van de heer" genoemd wordt, en niet: een werk van de

79 1 wereld, zoals er geschreven staat: "Ik heb heel het hemelse
heir geschapen en verboden, dat gij het zoudt aanbidden"⁴⁵⁾./

Verder wordt er gevraagd, dat er "een eenjarig, vlekkeloos
lam"⁴⁶⁾ genomen wordt uit schapen en bokken, opdat zoals geschre-
ven staat: "wij in navolging van het werk van Christus, als kin-
deren zijn (in) het kwaad en onder het indrinken van de wet des
heren als onbevleken zouden handelen"⁴⁷⁾ en opdat - doordat
de mens zich aan God terugschenkt - in een jaar (?), dat is: de
5 hele wereld, (?) / na het overstijgen van het getal, de onmeetbare
natuur van Christus aangenomen zou worden en aldus uit schapen en
bokken, dat is uit twee: door beteugeling van lichaam én geest,
een nieuwe mens - na het ontvangen van het Pascha des heren - ook
"ons Pascha"⁴⁸⁾, dat is Christus in de mens en de mens in Chris-
tus gevonden zou worden en vervuld hetgeen geschreven staat: "Zo-
10 wel die heiligt / als de geheiligde zijn geheel één"⁴⁹⁾.

Dat er verder "een zuivering"⁵⁰⁾ van het hele huis verlangd
wordt, vereist geen reiniging van een met handen gemaakt huis, dat
door tijd en ouderdom bouwvallig is geworden, maar, zoals er ge-
schreven staat: "Dit huis zijn wij zelf, als wij tenminste vast-
houden ten einde toe aan onberispelijke deugdzzaamheid in het ge-
15 loof"⁵¹⁾. Ook wenst God niet, dat drempels en posten / van hout en
steen met het bloed van het offerlam worden besprenkeld - "om zul-
ke dingen is het God niet te doen"⁵²⁾ - maar, als Paulus zegt:
"Het hoofd van iedere man is Christus, het hoofd van Christus is
God"⁵³⁾, dan profeteert hij over het mysterie van de toekomstige
doop in ons, dat zijn kracht zal ontvangen uit het vergieten van
het goddelijk bloed, en - zoals sommigen van u dat al ervaren heb-
20 ben; anderen / naar die ervaring verlangen - alles wat langs de
posten en drempels van het bezielde lichaam passeert, dat is: al-
les wat wij zien, horen, bidden en zeggen, heeft hij gegeven met
de bedoeling, dat wij geschikt gemaakt worden voor de intrede van
Gods woord, dat is: zich niet laten meeslepen in de doelloze war-
reling van deze wereld, maar dat wij, bezegeld met het glorieuze
kruis van Christus, getekend worden als met het bloed van het on-
25 bevlekte lam met een teken van het goddelijk lijden, / zodat -
aangezien wij "in nieuwhed van leven en niet naar de oude letter
vandelend"⁵⁴⁾ - ons lichaam, zoals dat door ons ontvangen is bij

80 1 de overwinning, niet meer: aarde van de wereld, maar huis van
 God, geen "oord van ontucht", maar "afbeelding van Christus' li-
 chaam"⁵⁵⁾ genoemd wordt. / "Daarom moet ook gij" - wetend dat "de
 wet geestelijk is, wij echter vleselijk, verkocht onder de zonde -
 5 5 uzelf beteuigen tot gehoorzaamheid en uzelf als een geestelijke
 offerande aanbieden, als een aangenaam, / God welgevallig of-
 fer"⁵⁶⁾ en, vol begrip voor de lezing van vandaag, niet de len-
 denen van uw lichaam omgorden, maar, zoals de apostel zegt: "Met
 de lendenen van uw geest omgord en onthecht aan alles, moet gij
 volmaakt geloven. Daarin zijt gij met de geest bezegeld"⁵⁷⁾. Gij
 moet ook, als het ware uw huis reinigend, in uw vlees de geboden
 10 van God een waardige plaats bereiden, om - in navolging/van de in
 het Pascha van de heer voorgeschreven nachtwaken - in de nacht der
 onwetendheid met het oog op God doorwaken en alles wat door u
 opgeofferd wordt, "voordat de Dag des heren in alle vroegte
 komt"⁵⁸⁾, op te maken ^{a)}...en, als gij dit nog niet helemaal
 kunt ^{a)}, zoals gij dit zoudt wensen, roept dan uw naaste buur -
 15 dat is degene van wie gij/door de geest weet, dat hij bij u in
 woont - te hulp voor de verdere voltooiing van de onderneming,
 want - zoals Paulus zegt: "Aan hem dankt gij in u zowel het wil-
 len als het teweegbrengen"⁵⁹⁾.

20 En zoals in de lezing van vandaag de heer zegt: "En het bloed
 zal u dienen als teken, dat gij op posten en drempels moet aan-
 brengen; en wanneer ik dit bloed zie, dan zal ik u bewaren / en
 er zal geen verdervende plaag onder u zijn, wanneer ik het land
 Egypte sla"⁶⁰⁾, zo zal het dan bij ons zijn, als de heer ten oor-
 deel komt en hij zal voor ons getuigenis afleggen en "in onze
 harten roepen 'Abba, vader'"⁶¹⁾ en zo zullen wij niet met de we-
 reld veroordeeld worden, maar "getekend op het voorhoofd"⁶²⁾,
 door het getuigenis "van het kostbaar bloed"⁶³⁾ vrijgesproken
 worden in Christus./

25 Bij dit alles zou ik, hoewel Gods Schrift duidelijk genoeg tot
 u spreekt, toch, omdat u "mij voor getuige"⁶⁴⁾ houdt in Christus
 Jesus, "mijn raad willen geven als iemand die de ontferming des
 81. 1 heren ontving"⁶⁵⁾ / "trekt de oude mens uit met al zijn hartstoch-
 ten en begeerten"⁶⁶⁾ - zelf een Pascha geworden - en (veest) "in
 zeven dagen": (de) hele (tijd), waarin de wereld begint, bestaat

a) een voorspelling: consummare = opeten en voltooiën.

5 en ten einde loopt, "zonder desem", dat is: zonder ondeugd, "eer-
lijk", dat is "ongedesemd"⁶⁷⁾, en niets verschuldigd aan de dagen van
deze wereld, in u de natuur van God bewarend en zijn wet, dat is:
laat ons leven van het lichaam en bloed des heren, opdat, als
God ten oordeel komt, - zoals gij in de Apocalyps kunt lezen -
wij niet "het getal van het beest"⁶⁸⁾ en niet 'maat van de we-
reld' zouden zijn, maar - en in verband hiermee kunt gij ook le-
zen, dat "Johannes geweend heeft over de met zeven zegels verze-
10 gelden"⁶⁹⁾ - voor 'een boek van hemelse leer' / gehouden zouden
worden, en "onder de twaalfduizend getekenden"⁷⁰⁾ het getal "der
patriarchen" dragend, "niet naar "het getal van het beest" maar
naar mensenmaat"⁷¹⁾, dat is de engel, berekend zouden worden. Dan
is vervuld, wat de heer in het evangelie zegt: "De kinderen van
deze wereld huwen en worden uitgehuwelijkt, brengen voort en ko-
15 men voort, maar de zonen/Gods huwen niet en worden niet uitgehu-
welijkt, brengen niet voort en worden niet voortgebracht, maar ze
zijn gelijk aan de engelen Gods"⁷²⁾

TRACTAAT OVER PSALM 1.

82.

Toen de heilige man David zijn onderricht in de goddelijke kennis begon en daarmee onder de mensen het fundament legde voor het
5 onontbindbare woord, / toonde hij - en alles in hem juicht dat hij er toe uitverkoren was - bij het redigeren van de 1e psalm de heerlijkheid van Gods natuur, maar stelde ook voor allen de levensregel vast door te zeggen: "Welzalig de man, die niet afdwaalt in de raad der goddelozen en niet staat op de weg der zondaars, noch zit op de zetel des verderfs"¹⁾.

10

Hij kan echt/geen titel zetten boven deze psalm, omdat deze de eerste en het begin van het geheel is. Want wie wéét wat daar in het begin (van de psalm) staat en dat niet in praktijk brengt, op het bezit van zo iemand heeft de zonde geen rechtstitel, zoals geschreven staat: "Wie roept, die zichzelf geroepen heeft?"²⁾, en elders: "De wet is er niet voor de rechtvaardige"³⁾. Want hoe-
15 wel het woord van de profeet / dit alleen van God, die er toe in staat is, (kan) zeggen, wil het toch ook aansporen zó

God-Christus te dienen, dat - "als de volk der zonden weggejaagd is"⁴⁾ en de geboorte van Christus in ons hersteld; (en dat gebeurt), als wij weten, dat Christus het beginsel van alles is en wij de mens erkennen als een woonhuis voor Christus - wij aan

83.

1

zo'n inwoner een waardige woonplaats bereiden, die / de dwaling van wereldse heerszucht niet mag doen wankelen of de begeerte niet mag bederven of de hebzucht niet mag ontsieren, maar die moet blijken te zijn gesierd met de glans van het eeuwige leven: een tempel van de God-Christus, een verbondsark en een waardig huis voor onze verlosser, naar het woord van Paulus: "Een tempel /
5 Gods zijt gij en God woont nu in u"⁵⁾; en elders: "Weet wel, dat als iemand Gods tempel ten gronde richt - en dat zijt gij -, dan zal God hem ten gronde richten"⁶⁾.

10

Dit inziende weten wij dat wij een tempel Gods zijn en dat God in ons woont. De vrees voor slechte daden echter wordt groter en de straf voor zonde duidelijker, als wij hém dagelijks/tot getuige (voor onze daden) hebben, die (eens) onze rechter zal zijn, en ons schuldig maken aan de dood van hem, die we kennen als de schepper van het leven. Wij allen immers "zijn het lichaam van Christus

en zijn ledematen"⁷⁾ ten dele; want dat wij herboren worden tot heil is uit barmhartigheid en niet 'natuurlijk', zoals dat zou zijn wanneer wij gebonden door de geboorte uit het vlees en vastgeketend aan de gebreken van het kwaad in de wereld, de weg en de raad van de zondaars niet zouden ontwijken; laten wij, juist als "gedoopten in Christus, die Christus hebben aangetrokken"⁸⁾, zó de erfgenaam van het eeuwige leven volgen, dat we aan hem, aan wie we verzaakten^{a)}, geen deel meer hebben, noch ontrouw worden aan hem, in wie we geloven.

En als goede verstaanders van het profetische woord, moet gij dus zo zijn, als de God-vader u maakte; zo zijn, als de hand/van de vader u samenstelde, want "het beeld en de gelijkenis"⁹⁾ van God, dat gij zijt, zoekt de verleiding van het bederfelijke en het schijnschone niet, evenmin "de hele raad der goddelozen en de weg der zondaren, de zetel des verderfs"¹⁰⁾, de listigheid van het bedorven vlees en de werkplaats van het bevlekte lichaam, zoals geschreven staat: "Het lichaam dat vergaat is een last voor de ziel / en de aardse tent belemmert de geest bij het overdenken van alles"¹¹⁾. / Dit is nu het lokwijsje van de begeerlijkheid, de prikkel van de haat, een heilloze belofte, het wapen van de slang, de sluwheid van de vijand, kuiperijen van buiten af: ons zelf onder het juk brengen en zichzelf verpesten. Daarmee be-laagt ons de vijandige veroveraar met zijn kunsten en sluipt / de duivel met zijn bedrieglijke hinderlagen op ons toe, terwijl hij toeslaat, om vrees te verwekken, of vleit, om te bedriegen. Zo zegt het ook de apostel Paulus, als hij toont wat hij wil en bestrijdt wat hij niet wil: "In mijn ledematen ontwaar ik een andere wet, die strijd voert tegen de wet van mijn geest en mij gevankelijk uitlevert aan de heerschappij van de zonde"¹²⁾; en elders: "Ik weet / dat in mij, dat is in mijn vlees, het goede niet woont, want met mijn geest dien ik Gods wet, met mijn vlees echter de wet van de zonden"¹³⁾. Zo zegt ook de profeet hierover: "Klim op een hoge berg, die vreugde brengt aan Sion; verhef uw stem met kracht, die vreugde brengt aan Jerusalem; verhef ze, vrees niet en zeg tot dit volk: / 'alle vlees is als gras en al 's mensen schoonheid is als een bloem in het gras; het gras verdort en de bloem valt af, maar het woord van God houdt eeuwig

a) = de demon.

stand"¹⁴⁾, en elders zegt hij: "Ik wil gaan staan op mijn uitkijk-
post om te zien en te horen wie tot mij spreekt, en wat ik moet
20 antwoorden op mijn klacht"¹⁵⁾; / en elders: "Luister, mijn volk,
die u prijzen zijn uw verleiders en zij verstoren het pad voor
uw voeten"¹⁶⁾.

Als we hun aard kennen en geen deel hebben aan de ondeugden,
zal ons zeker geworden: "het rijk dat vlees en bloed niet kunnen
beërven"¹⁷⁾. Zo was het ook met Rebacca, uitgekozen voor de be-
25 trouwbaarheid van het zich voltrekkende geloofsmysterie, / toen
85. 1 zij de strijd van twee volkeren in haar schoot ondervond: / eerst
bracht zij Esau in haar barensweeën ter wereld, die zijn eerstge-
boorterecht zou verliezen, en (toen) bracht zij Jacob ter wereld
voor het heil; hem zou Christus tot zijn erfgenaam maken.

5 In hem moet ook gij, beminde broeders, als trouwe dienaren, die
naar het Schriftwoord: "als zonen Gods en medeërfgenenamen van
Christus"¹⁸⁾ meewerken / in het getuigenis van de woorden: "u-
zelf heiligen tot gehoorzaamheid aan het geloof"¹⁹⁾ en "u niet
voegen als onwetenden naar de begeerten des levens, waarvan gij
tot uw schaamte de gevolgen ondervindt"²⁰⁾.

Gij moet daarentegen de weg van het psalmwoord opgaan: "Wandelt
10 in de wet des heren"²¹⁾, om "als een boom, geplant / aan water-
stromen"²²⁾, bevoeid door de bronnen van het woord Gods voort-
durend rijpe scheuten van begrip voort te brengen en blijvende
vruchten van een eerbare levenswandel; vruchten die niet voort-
gebracht zijn door de begeerlijkheid van deze tijd in dit vergan-
kelijk verblijf, maar die rijp geworden zijn door het onderricht
van Gods woord. Dan zullen wij "met onverwelkt loof"²³⁾ door /
15 het eeuwige licht van de geboden beschermd, de aandrang van de
zonden ver van ons af kunnen stoten en de rust van de rechtvaar-
digen bezitten door Jesus Christus.

TRACTAAT OVER PSALM 3

86. "Heer, hoe talrijk zijn zij geowrden die mij benauwen, velen staan tegen mij op" etc.¹⁾.

Hoewel de psalm-titel de gang van de gebeurtenissen vermeldt:
 5 hoe de heilige man David zich van het aangezicht/van zijn zoon Abessalon had afgekeerd, moeten wij bij het bespreken van hemelse zaken toch niet die...van lichamelijke zaken doorvorsen, opdat wij, nadat (?) het speuren naar de oplossing van het geheim zijn beslag kreeg (?), de prijs verwerven voor het vinden, zoals ge-
 10 schreven is: "Zoekt - staat er - en gij zult vinden; klopt / en u zal worden opengedaan"²⁾; en elders: "alles is mogelijk voor hem die gelooft"³⁾. Daarom moeten wij, alles was gebeurt "schouw- wend vanuit het geloof"⁴⁾, overdenken en de zichtbare werken on- derzoeken met de onzichtbare geheime (kracht) van de geest.

Alles immers "wat gebeurd is - verzekert ons de apostel - heeft een (geheime) zin", en al dat vroegere wil "een afbeelding voor ons"⁵⁾ zijn, opdat 'het moeizame werk'^{a)} door inzicht in de
 15 wet/allen die tevoren door duisternis der onwetendheid bedekt wa- ren, verlichte, zoals de apostel tot de Efesiërs / gezegd heeft: "Eens waart gij duisternis, nu zijt gij licht in de heer; van- delt als kinderen van het licht"⁶⁾. Het past ons dus diegene^{b)} wakker te houden, "die er mee verbonden is"⁷⁾, die als hij dan al door de tand des tijds afgebroken wordt, echter van dag tot dag
 5 vernieuwd wordt, opdat wij niet wat het oog, / maar wat de geest binnenkomt zouden hoogachten, niet op het lichamelijke ons toe- leggend, maar het geestelijke najagend, zoals de apostel Paulus, "dat uitgelezen werktuig van Christus, de leraar der heidenen"⁸⁾, duidelijk zegt: "De wet - zegt hij - is geestelijk, maar ik ben lichamenlijk"⁹⁾; en de heilige Patrus: "Elke profetie - zegt hij - of Schrift / heeft uitleg nodig"¹⁰⁾. Daartoe moeten wij "nacht en dag de wet des heren overdenken"¹¹⁾; altijd moeten wij naar gelang het dienstig is, nieuwsgierig op haar gespannen zijn; daaruit ontstaat onze zelfkennis; daarvandaan de heerlijke ze- kerheid, om te verwerpen wat des vleses is en te kiezen wat des geestes is en om de scherpzinnigheid van het hart bij het kennen van de waarheid na te jagen, om het diepe wezen van de hemelse

a) = exegese ; b) het lichaam?

15 woorden te verstaan, om "zolang de tijd het toelaat"¹²⁾ / voor alles wat van nut is voor de ziel te zorgen.

88 1 Daarom lijkt het mij, broeders die er steeds op uit ben als maar nieuwsgieriger de toekomstige bedoeling van de voorlezing in te zien - dat door de profeet niet ten onrechte de volgorde in de psalmen aangebracht is, want hij beeldt de natuurlijke staat van de mens in reine onschuld af als / gelijk aan de zalligen, als die zo gebleven was, waar hij zegt: "Zalig de man, die niet afdwaalt naar de raad der goddelozen en niet staat op de weg der zondaren"¹³⁾; in de tweede (psalm) schrikt (ons) het diep binnengedrongen gif van de afgunst af, als hij zegt: "waarom brulden de volkeren en zinnen de naties / op ijdele dingen?"¹⁴⁾ en in de derde leert hij dat deze haat van de zoon tegen de vader door ons ontstaat, waarmee hij aantoonst wat zich tegen ons keert.

10 Toen trof ons dit, broeders, het gemoed van de lezer en hield de geest bij het onderzoek naar de waarheid in de ban: hij^{a)} heeft in het begin gezet wat voorviel op het einde van zijn regering. Ik denk, dat hij zijn profetie aan het menselijk leven heeft willen parallel stellen en de natuur heeft willen omschrijven van het kwaad in de wereld./(?). Het zijn onrijpe (vruchten?) door de zonden van de onwetendheid der jeugd, door stormen heen en weer geschud (?); ze worden rijp door het beter en rustiger inzicht op later leeftijd; om hen bidt hij: "Gedenk - zegt hij - niet de zonden van mijn jeugd en van mijn onwetendheid, mijn God"¹⁵⁾; en de apostel zegt, als hij ons opwekt tot de vrijheid der gerechtigheid (en) / de onderworpenheid aan de zonde in ons laakt: "Toen gij slaven waart van de zonde, waart gij vrij van de gerechtigheid, maar welk voordeel had gij toen van daden, waarvoor gij u nu schaamt?"¹⁶⁾

20 Dit is immers de derde psalm, zoals Abessalon de derde zoon was: gewetenloos, vreed en onrechtvaardig. Hij doodde zijn broer, kreeg daarvoor vergiffenis, / maar trachtte toch zijn godvrezende en barmhartige vader in de oorlog te achtervolgen, hem de macht te ontnemen en van het leven te beroven. Ik ben er van overtuigd, dat dit alles "als een beeld voor ons"¹⁷⁾ aan te wenden is: wat door ons veroorzaakt wordt, keert zich tegen ons. Vandaar: de

a) = David

89. 1 eerste verleiding geeft voedsel / aan de schuldige, en het kwaad van het schijnschoon levert gelegenheid voor de vijand. De impuls van de wil is het dan die aanstuurt op de helling naar de zonde: dan verschijnt de mens: "de zoon van het verderf"¹⁸⁾. Allereerst is de begeerlijkheid schuldig¹⁹⁾, dan komt het instemmen van de wil, in de derde plaats / het uitvoeren van het begeerde werk. Van de andere kant komen we al lezend over de goede werken te weten...

TRACTAAT VOOR HET VOLK I

90. ...toont, (dat hij het) niet doen kan zoals de profeet zegt:
 "Welke wijze (man) geeft op deze dingen acht, begrijpt en weet
 5 ze? Want / de wegen des heren zijn recht en rechtvaardigen wandelen er op, maar overtreders struikelen er op"¹⁾. "Daarom moet ook gij"²⁾, "de wapenrusting van het geloof aangetrokken"³⁾, "uzelf zuiveren om de waarheid gehoorzaam te aanvaarden" "door de geest"⁴⁾ en, "uzelf inbouwend in de tempel van de heer"⁵⁾, "moet gij elkaar met zuivere broederliefde beminnen" "tot glorie van de liefde van God"⁶⁾ /, want zo staat geschreven: "Alle vlees is als gras en al 's mensen schoonheid is als een bloem in het gras en het gras verdort en de bloem valt af, maar 's heren woord blijft in eeuwigheid"⁷⁾. Zoals ook de heer in het evangelie zegt: "Treedt binnen door de nauwe deur, want ik zeg u: velen zullen 15 proberen binnen te komen, / maar er niet in slagen"⁸⁾. Waarmee niet gezegd is dat de ingang nauw is voor de heiligen, maar omdat "vriendschap met de wereld vijandschap met God betekent"⁹⁾ en de menselijke natuur eerder door genoeg overhaald wordt dan door moeite, zien wij in, dat, wanneer men het verlangen naar tijdelijke zaken zoekt, men niet de belofte van het eeuwige 91. 1 leven heeft. Zo / is ook in het evangelie "de drachme van de arme"¹⁰⁾ velgevalliger; de rust wordt "Abrahams schoot"¹¹⁾ genoemd en "Finees"¹²⁾; voor de barmhartige rijken is daar het verblijf in het helse vuur; niet dat nu alle rijken deze straf krijgen, en dat vaststaat dat (elke) rijke er aan moet vanhopen tot de 5 heer terug te kunnen keren; / maar dat niets zo maar vanaf het begin vaste vorm heeft en niemand ineens tot het allerhoogste stijgt, zoals de apostel zegt: "Vermaan de rijken van deze wereld, niet hoogmoedig te zijn en hun hoop niet te stellen op het ongewisse van de rijkdom, maar zich te verrijken door goede werken"¹³⁾, zodat wij, door aalmoezen en een goed leven op weg, 10 de reis naar / de heer maken en als het ware langzaam, tree voor tree tot aan de top geraken.

TRACTAAT VOOR HET VOLK II

92. Een verhaal in de profetie, doordrenkt van Gods woorden en de gebeurtenissen, en corresponderend aan de titel er boven (het
5 thema waar het over gaat), spreekt /niet over een herinnering aan vervlogen tijden, die +++ bestaan^{a)}, als (was het) ter instructie van de publieke opinie, maar leert in zijn verwijzing naar de daden van de koningen, als de één de ander tot het einde toe bestrijdt, (ons) datgene, wat in ons het enige is, waartoe
10 de profetie alszodanig zich gesteld ziet, n.l. na het loskomen / van wat van deze wereld is, in de begeerlijkheid van een slecht leven midden in de aanvechtingen van de ondeugden: zijn geweten vrij te houden van elke schuld en zózeer de noodzaak te voelen: de God en vader van zo'n grote gave te erkennen, dat hij, die inzicht heeft in alles wat de profeet tijdens de vervolging moest verduren en wat Christus-God in zijn lijden overwon, erkent, dat (alles) "tot onze lering is opgeschreven"¹⁾,/(verder),
15 de nuttige en noodzakelijke weg volgend van de geboden om tot deze erkenning te komen, en temidden van al die onbekende en God onwaardige lastigheden van het menselijk leven en de drukkende twisten van de wereld: "het pantser der gerechtigheid, de helm van het vertrouwen, het schild der gelatenheid"²⁾, en - zoals geschreven staat - "het tweesnijdend zwaard"³⁾ uit de mond van
93. 1 God anneemt en / (zo) "bekleed met de wapenrusting des geloofs"⁴⁾ en in brandende ijver ontstoken, na het verbreken van de banden met de wereld, zich geheel aan de goddelijke natuur, waaruit hij voortgekomen is, uit de God-Christus, wiens schuldenaar en getuige van zijn beeld hij is, overgeeft; dit in de wetenschap, dat
5 ondanks verschillende vendingen van Gods woorden / de Schrift altijd 'de hele mens' is, naar het getuigenis van het evangelie-woord, dat "het verhaal van de gebeurtenissen in ons voltooid is"⁵⁾, zoals ook Paulus zegt: "Of het nu Paulus is of Apollo of Caefas, of wereld of dood of leven...alles is van u, maar gij
10 zijt van Christus, en Christus is van God"⁶⁾; want / wier voorbeeld wij in dit leven volgen, ofwel in de toeleg op het goede, ofwel in de begeerlijkheid van een slecht leven, hun lot zullen

a) corrupte tekst

wij na de dood delen ofwel in de glorie...^{b)}

Daarom hij, die, bekeerd tot het geloof van Christus, het begin, midden en einde, alles n.l. wat de heer gedaan heeft en wat
15 nog gebeuren zal, doorzien heeft, verheugt / zich, - daarbij noodzakelijkerwijze onderscheid makend tussen het tijdelijke en het eeuwige, het valse en het ware, het wisselvallige en het zekere, als hij zich als "het goddelijk geslacht"⁷⁾ ziet, de éne en onvergankelijke God voor zich vasthoudend, - in alles wat van geen begin of einde afhankelijk is. Hij neemt datgene wat de heilige man David, vertrouwend op God, in die wisselvallige gevechten en
20 verwoestende oorlogen met buitenlanders, / deed, niet op als een geschreven bericht uit de wereldgeschiedenis, maar hij beschouwt dit als (iets) waartoe in ons, deels (?) in ons (?), deels door de vrees voor het lichaam, de strijd der zonden van elke dag en de wisselvalligheid van onze wereldse neigingen in staat zijn, waar we het onzekere voor het zekere najagen en ons inspannen temidden
94. 1 van het onbekende, waarbij David in de psalmen zegt:/"Heer, maak mij vrij van mijn verborgen (zonden) en bespaar uw dienaar vreemde (zonden), want ik ken mijn overtredingen en mijn zonde is altijd tegen mij"⁸⁾. Alles immers, wat gebeurd en opgeschreven
5 is"⁹⁾, is dus zo opgetekend, / dat Gods gedachte "het onzichtbare door het zichtbare verduidelijkend"¹⁰⁾, zich in een aan ons menselijk denken aangepast woord uitspreekt, en dat iedere mens, die wel naar God verlangt, alles wat hij over de uitverkiezing van het volk, van het land, van de profeten, over plaats, tijd, dag, maand en over vreugde en strijd in de Schrift als door God aanvaardbaar aanneemt, (en ook), als hij zich bij alles wat er
10 bestaat als door God / beschikt neerlegt(?) tot religieus inzicht (?) komt, erkent wat "alles wat geschreven is, over hem geschreven is"¹¹⁾, en, "een nieuw leven leidend"¹²⁾, - of er nu "aan machten of koningen"¹³⁾ gegeven wordt - dit éne begrijpt uit de woorden van de profeet, dat wie vriend van de wereld is,
15 als vijand van Christus / beschouwd wordt, zoals de apostel zegt: "Elke vriendschap met de wereld betekent vijandschap met God"¹⁴⁾; en ook: "Elke begeerte van het vlees en het verlangen der ogen en de hovaardij des levens in een mens komen niet van de vader, maar van deze wereld; maar de wereld gaat voorbij en

20 haar begeerlijkheid", "maar het woord van de heer / blijft in
eeuwigheid"¹⁵⁾.

Want hoewel de zwakheid van het menselijk verstand de uit-
spraken van de openbaring der profeten er toe dwingt de aardse
dingen te nemen als symbolen voor hogere werkelijkheden, opdat
wij-vanuit de gewone wijze van omgaan met de zichtbare dingen
- de beperktheden van 's mensen onvermogen zouden verruimen tot
25 ongewone inzichten door een religieuze leergierigheid, / tóch
leert de natuur zelf ons (weer), wat tegen de tot het geloof be-
95 1 keerden is of tegen hen strijdt of in ons de baas spelen door
de kwelling van de angst of door de lokroep van het geluk, zodat
we, "opbouwend wat we afbraken"¹⁶⁾, terugkeren tot wat we ver-
wierpen; het interesseert immers de duivel niet of het nu door
5 vrees voor het kwaad óf door verleiding/ van de voorspoed is,
dat voor het van God vervreemde leven "de gelegenheid" komt "om
werkelijk te zondigen"¹⁷⁾, al is het dan wel zo, dat in onze kerke-
ring een langzaam gewennen aan ellende verdraaglijker is dan een
plotseling ineenstorten van (?) het geluk (?), zoals de profeet
ook zegt: "Hoor mij, mijn volk, uw schuldeisers omsingelen u en
10 zij die u prijzen /verleiden u en verleggen het pad voor uw voe-
ten"¹⁸⁾.

Zo voert de heilige man David de titel "een psalm ter belering
der bekeerden, gemaakt na de overwinning op de beide Syriën" op
ter bejubeling van de overwinnaar, opdat hij, die de titel van de
psalm: "tot lering gemaakt"¹⁹⁾, en de vreugde van de uit de oor-
15 log geredde David verstaat op de wijze van een profetisch / woord,
en er op uit is het werk van Gods verstand te verstaan, acht
geeft op de strijd in zichzelf onder de verschillende begeerten,
(verder) de dwalingen verwerpt van het menselijk verstand en de
beide Syriën - dat is: de twee beginselen van de zonde: het ve-
reldse in willen handelen komt óf uit de werking van de ziel óf
uit die van het lichaam voort - overwint, "bekleed - zoals er
20 geschreven/staat - met de wapenrusting des geloofs"²⁰⁾, de vol-
ledige overwinning op zijn ondeugden zal behalen en voor zijn aan
Christus toegewijde levensvandel "de nooit vervelkende krans"²¹⁾,
als was het een beloning voor de een of andere als overwinnaar te-

: rugkerende soldaat, verdienen, want dit is de heerlijkheid van het volkomen goede, als - zoals er geschreven staat - "het bedwingen van het lichaam"²²⁾ voortkomt uit (?) de stimulering (?) van de wil.

25 Terwijl er nu bij/ons (toch al) geen eind komt aan het eindeloze en
96. 1 een stevige stap in de modder geen houvast biedt/voor het onzekere,
worden wij ook door het apostelwoord beleerd, dat erin ons elke
dag strijd en oorlog is, zoals Paulus zegt: "Het vlees begeert
tegen de geest en de geest tegen het lichaam; die liggen met el-
5 kaar in strijd, zodat wij niet / doen wat wij zouden willen"²³⁾.
En omdat het bevattingsvermogen van het menselijk verstand en
het inzicht van het gewone begripsvermogen niet is staat is het
apostelwoord en de hemelse raad te vatten, heeft Paulus verder
de redenen aangegeven waarom bij ons, zondaars, het door de zonde
overwonnen vlees en de hovaardij des levens in de mens aan de
10 basis ligt, als hij zegt: "het gaat bij u niet om/ een strijd
tegen vlees en bloed maar tegen de wereldbeheersers en tegen de
machten van deze wereld, tegen de beheerders der duisternissen,
tegen de geesten der boosheid in de hemelen"²⁴⁾; en zoals ook
Johannes zegt: "Toen zag ik uit de muil van de valse profeet en /
15 uit de muil van het beest drie duivelse geesten uitgaan om de
koningen van de wereld in verwarring te brengen"²⁵⁾.

En ook David toont wat er in ons strijd voert, als hij zegt:
"Heer, ik ken mijn ongerechtigheid en mijn zonde is altijd tegen
mij"²⁶⁾; en als de apostel hierover spreekt, zegt hij: "Waarvan-
20 daan / komen onder u twisten en gevechten? Waarvan elders dan van
uw hartstochten die strijd voeren in uw ledematen?"²⁷⁾, opdat
hij, die in zijn leven heeft gekozen voor het werk van Gods ge-
boden - hij (moet) in zich elke strijd met welke ondeugd (dan
ook) overwinnen, niet alleen die van het vlees, maar ook die van
de gedachten, dat is "de boze geesten"²⁸⁾ - zich onthoudt van
slechte begeerten en, vol verachting voor de betovering in zich
25 van heidense/demonen, zich bewust worden, aan wie de aan de wereld
toegwijde mens eigenlijk het loon voor zijn zonden, de afreke-
ning voor zijn ondeugden, zijn angst voor schrikbeelden en de eer
97. 1 van voorbijgaande waardigheden dankt / en - na alles verworpen te

hebben "waarvan het einde de dood is"²⁹⁾ en geleerd door datgene waarin hij gekastijd is, zich geheel voor God schuldig wetend, en geworden wat de psalm is - zou opgaan in de vreugde van de psalmist David die zegt: "O God, gij hebt ons verstoten en ons vernietigd, gij waart vertoornd, maar hebt u/over ons ontfermd"³⁹⁾.

In dit psalmwoord wordt iedere naar God gekeerde geest boven de natuurlijke wijze van denken opgeheven en ontrolt zich voor eenieder, die inzicht heeft in zichzelf, een veld van onbedorven geluk. Want hier mag men met dit psalmwoord tegen de listen van de ons belagende duivel met de vrije / stem van de in Christus geredde mens roepen: "Dood, waar is uw prikkel? Dood, waar is uw overwinning?"³¹⁾ Ziet, "als de heer kastijdt, heeft hij lief"³²⁾ en leidt eerder in de goede richting dan dat hij om het contact met de zonde toeslaat. En waar uw^{a)} wezen in niets anders bestaat dan: tot het kwaad van de zonde dwingen en - na het toeslaan - degene die ge gevangen hebt met het gif waardoor ge zelf verleid zijt, verder te drijven, weten wij / uit het onderricht van Christus, dat als in ons, die in Christus gedoopt zijn, wat God vreemd is afgebroken wordt, wij in wat ons eigen is "omgevormd"³³⁾ worden, en dat hen die "tot het einde toe" in de zonde blijven de straf wacht, en dat voor ons, bekeerden, de terechtwijzing tot lering strekt, als David zelf zegt: "Heer, wie is aan u gelijk? want gij hebt mij / ellende doen zien en als mijn levenmaker hebt gij mij, bekeerde, onderwezen"³⁴⁾. En ook Ezeias zegt: "Heer, wij ontvingen in onze schoot en baarden een geest tot heil, die gij aan de aarde gaf"³⁵⁾.

Hoewel wij zo in onszelf ervaren, hoe een mens moet zijn, die, "door het geloof" naar een nieuwe geboorte toe "levend"³⁶⁾, zijn / geest tot die dingen richt die Gods wezen waardig zijn, toch, opdat de ordening van de Schrift voor ons beter begrip van de voorbeelden uit de geschiedenis gebruik zou maken als van onverwoestbare getuigenissen, en "Gods liefde voor ons bewijzend"³⁷⁾, gemakkelijk de in ons rebellerende waanvoorstellingen over vergankelijke zaken / zou aanwijzen, waar het gesproken woord bevestigend werkt door het gegeven én de symbolische kracht daarvan. Zo brak b.v. Rebecca, de gelukkige aanstaande moeder, die de besluiten van Gods belofte zou baren, - daardoor de in ons elkaar bestrij-

a) = demon.

dende werken van de wereld en van God aantonend - terwijl ze ongeduldig is geworden over de strijd in haar schoot, uit een profetie, waarin haar smart de vrije loop krijgt, / als ze zegt: "Waarvandaan overkomt mij dit, als het zo gesteld is?"³⁸⁾. En de stem van de heer zei tot haar en maakte haar bekend: "Twee volkeren zijn er in uw schoot en twee naties"³⁹⁾. Daarover spreekt ook Paulus verduidelijkend, als hij zegt: "In mijn ledematen zie ik een andere wet, die strijd voert tegen de wet van mijn geest/ en die mij gevangelijk uitlevert aan de wet van de zonde"⁴⁰⁾; en om duidelijk te maken, wat bij de twee volkeren en de twee naties: het volk en de stam van God én het volk van de ondeugden is, wil hij dat wij "de oude mens" van ons "afleggen met al zijn gedragingen en begeerten"⁴¹⁾, en hij wil "dat wij tot een nieuwe" omgevormd worden, als hij zegt: "Gelijk wij het beeld van hem die uit aarde was, gedragen hebben, / zo zullen wij het beeld ook dragen van hem die uit de hemel is"⁴²⁾, opdat degene die zich "van Gods geslacht"⁴³⁾ weet, zich - met verachting van het aardse en Christus navolgend - aan de hemelse heerlijkheid toewijde.

Zo heten de beide Testamenten, tot ons geloof opgesteld, omdat het éne "het juk der slavernij"⁴⁴⁾ verbreekt en het andere het werk der genade uitbeeldt: / 'Oud en Nieuw Testament', opdat, steunend op deze beide, de éne mens, die in zich het werk van Gods natuur én het aardse vlees bezit, - "er is immers geen omgang tussen licht en duisternis, tussen Christus en Belial"⁴⁵⁾ - wat des vleses is in toom zou houden door de wet der zelftucht, en hij God, als wiens "beeld en gelijkenis"⁴⁶⁾ hij verscheen, niet zou verloochenen. Zo / moet gij het verstaan: enerzijds is daar het regime van de vervloeking, anderzijds de genade met haar zegening, opdat - al is er "bij onze God plaats voor velen"⁴⁷⁾ en "wil hij dat alle mensen gered worden"⁴⁸⁾ - toch ieder van u goed zou weten, dat tussen deze twee rijken, de "Synagoge van Satan"⁴⁹⁾ / en "de Kerk van Gods geboden"⁵⁰⁾, dat wil zeggen tussen de werken van deze wereld en de woorden van God onze levenswandel verloopt, en dat 'wat van God is' het ónze genoemd moet worden; wat evenwel van deze wereld is, want tegengesteld aan God, moet verre van ons bevonden worden; het éne moeten wij verwerpen, het andere geloven. /

- 10 En zo oefent op hen, die hierin betrokken zijn, van de éne kant de belofte, verbonden aan Gods voorschriften, druk op ons uit, van de andere kant de bedoeling die de duivel heeft met zijn verleiding; dringt ons én het geloof in Christus én het geloof van deze wereld; hfer "vrede, geduld, lankmoedigheid, vriendelijkheid"⁵¹⁾ en meer zulks; dáár "toorn met naast zich hebzucht, ontucht die
- 15 het duister mint, / eierzucht", altijd onzeker van het succes, "gierigheid die haar schatten moet bewaken en dus ongelukkiger is dan de begeerte er naar, de woede die God niet kent, het genot van buik en tong, de lusten der ogen"⁵²⁾ en de schijnbaar onschuldige verlokking van de duivelse pracht met zijn bedrieglijke spectakels. Maar ook al wordt de mens aldus naar verschillende
- 20 kanten getrokken, / en "wordt ons de keuze van leven of dood voorgelegd"⁵³⁾, toch zullen wij zo lang niets weten van strijd en gevechten der wereld in ons, als wij, in God verkerend, het hem vreemde verwerpend, ons aan het woord des heren houden; want als wij erkennen, dat we getuchtigd worden en als wij datgene wat
100. 1 tegen ons is, overwinnen, / zullen wij zeker, "een nieuw leven leidend"⁵⁴⁾, - zoals de psalmttekst aantoonst - "als de wijn der vermorzeling gedronken is, de boog en de spies van de vervolgende duivel"⁵⁵⁾ ontwijken, ons er van bewust, dat we nooit "vrij"⁵⁶⁾ van zonden kunnen zijn, tenzij wij gered worden door de vergeving in het doopsel en door de verlossing van het kruis van God. /
- 5 Op deze plaats in de psalmttekst past het degenen, die het standvastige geloof roept tot de bestudering der waarheid, niet slechts op het eerste gehoor af te gaan, maar dieper te speuren met het verstand, hoe de psalm zich geheel aanpast aan de zwakheid van ons begripsvermogen en, door de indeling der woorden (?)
- 10 de betekenis van de profetie regelend (?), / de steile gang naar het begrip van God lichter makend door een minder snelle stijging, en de opgang vergemakkelijkt, opdat aldus, daar het voor de (pas) bekeerden tot het geloof gemakkelijker is het kwaad van de eigen zonden te kennen, dan de heilsorde van Gods natuur in zichzelf te doorzien, en daar de mens er eerder toe geneigd is de zonde nftet...dan het goddelijke wél te willen, in de psalm een, in die
- 15 zin zeer goed aan de vooruitgang / van de lezer aangepaste ordening voortgang zou vinden, dat - terwijl in de loop van de psalm

- de kennis van zichzelf alleen voorbehouden blijft aan God, die alleen door zichzelf gekend kan worden - eerst de terechtwijzing van de heer (en) de kennis van de zonde de toegang zou verschaffen tot de gave Gods en - als de mens, plaats geworden voor zijn natuur, erkent wat God wil - dan het woord van het symbolische
- 20 verhaal aan de beurt zou komen: "God heeft gesproken / in zijn heiligdom"⁵⁷⁾, dat wil zeggen wie zich voor God heiligt, zal - daar de heer in hem spreekt - God (werkelijk) in zijn heiligdom horen spreken en zal hij alles wat in de geschiedenis der heiligen, naar hij meent, de menselijke "kracht"⁵⁸⁾ heeft voltrokken, (?) afmeten naar de wetmatigheid van zijn eigen natuur (?) en re-
101. 1 kenen onder de beloften van God van het over / hem afgelegde getuigenis, opdat het woord van de profeet, in één uitdrukking twee dingen verwezenlijkend: de vreugde van de in Christus geredde mens en de glorie van de in de mens overwinnende Christus, hetgeen het dan als dubbel kenmerk in zich draagt en tot onze le-
- 5 ring ontsluit, zodat wij bij/ het vernemen van de geschiedenissen der heiligen, in de vervulling van hetgeen gezegd is zouden vasthouden aan de overwinning van een goed leven.
- Zo is "Sicima", over welks "verdeling" de mens en Christus zich verheugen "het land" der vreemde"⁵⁹⁾ gebieden, waar de dochter van Jacob^{a)}, toen zij daar doorheen trok, vastgehouden werd en, terwijl zij met haar ogen al die vreemde dingen zag en er zich
- 10 over verwonderde, / zowel de waardigheid van het uitverkoren volk als de eer van haar maagdelijkheid verloor; (het land Sicima) dat als wraakneming voor de bedreven misdaad verdeeld werd en als teken voor de herinnering onder het juk gebracht werd, opdat het Godsvolk in den vreemde nooit meer zo iets zou overkomen. "Efrem" en "Manasses"⁶⁰⁾ zijn de twee zonen van de heilige man Joseph, die zich, nadat Egypte aan hem onderworpen was, zich verwierf tot
- 15 voortzetting van zijn geslacht, als het ware / met betrekking tot de volheid der waarheid. "Galaad"⁶¹⁾ kreeg het beste deel. Uit "Juda", waaruit "de koning"⁶²⁾ moet komen, is de in het vlees geboren God; en omdat de volharding in het geloof van de Moabitische Ruth^{b)} het goddelijk geslacht verwierf in haar nakomelingschap, wordt "Moab; huis van verwachting"⁶³⁾ genoemd. "Idumea"

a) Gen. 34 en Recht. 19. ; b) Ruth 4,17.

20 is het land van het ongeloof, zo wordt "de laars" van Gods door-
tocht/overheen gaat"⁶⁴⁾. De "Allofili" worden door het ingrijpen
Gods gedwongen "als het afgodsbeeld van Dagon overwonnen is"⁶⁵⁾,
de ark des heren vrij te geven.

Door al deze dingen ontplooit zich het wezen van onze leer
en toont het werk van de ons in Christus reddende God en de weg
voor de geheiligde mens, want "Sicima" wordt overwonnen"⁶⁶⁾ en
25 "het dal der tenten"⁶⁷⁾ wordt gemeten, als / door ons die geloven
in de uit de maagd geboren Christus, ook datgene wat immers de
oorzaak van het verderf is: het wezen van de vleselijke begeerte,
102. 1 wordt overwonnen / en "het lichaam, niet aan de ontucht, maar
aan de heer"⁶⁸⁾ toegewijd, door de onsterfelijke woorden van de
geboden 'verdeeld' en als een waarachtige plaats voor de inwo-
ning van Christus en een voorwerp der komende verrijzenis ge-
zien wordt.

Als dan zó de wereld overwonnen is, als was Egypte onder het
juk gebracht, dan wordt aan allen die zwoegen in Efrem en Manas-
5 se / het loon gegeven en men zoekt geen andere "leider dan die
uit Juda"⁶⁹⁾, want er is (nu eenmaal) voor diegenen die in
Christus' lijden verlost zijn, geen andere leidraad dan dit:
'God wilde in het vlees komen'; voor hen die volharden is er geen
andere hoop tenzij deze: het bedrog van de wereld, dat is het
land van het ongeloof, wordt overwonnen; onder "de laars van"
's heren "voet"⁷⁰⁾, dat is: door het ons voorgehouden "evange-
10 lie/van vrede"⁷¹⁾, Dagon, dat is: het werk van de wereld vernie-
tigd, en de ark, dat zijn wij, vrijgegeven, en aan de praatjes
van de Allofili, dat zijn zij, die ons tot vreemde dingen wil-
len overhalen, voorbijgegaan wordt, (zodat) hij die aldus alles
wat door landstreken voorgesteld wordt, met plaatsnamen gezegd
en in koningen voorspeld wordt, doorziet - ook al heeft hij,
door zelftucht in zich alle plaatsen, rijkdom en koninkrijken
van ondeugden overwinnend, in de gaten, dat ze een profetie
15 over / God zijn - toch ook erkent, dat ze voor hem als het ware
een type voor zijn eigen leven inhouden, want zoals wij hier
in de wereld zijn gekomen, van begin tot eind ronddolen op al
die verenigde wegen van het kwaad, zo worden wij ook door het
verenigde geloof en onze ascese gered.

ZEGENGEBED OVER DE GELOVIGEN

103.

Heilige vader, almachtige God, gij die de tempel van uw veel-
vormige genade en de tabernakel van de op u geordende kerk hebt
5 opgericht en de maten van / uw onmetelijke heerlijkheid uitstrekt,
gij hebt ons, met Christus in u als zegsman, onderwezen, opdat in
u alleen én de onzichtbare volheid, die de vader aan de zoon...
én de zichtbaarheid tot de erkenning, die de zoon aan de vader in
de werking van de heilige geest verschuldigd is, bevonden worde.
En zo vestigt gij geheel in u voor (al) het begrensde het eind-
punt en voor de oneindige dingen hun bestemming, opdat gij ons,
10 die alleen uit u / voortkomen, één uitgangspunt...en voor ons,
die tot u terugkeren, één toegang openstelt tot de voortkomst van
de uit u voortkomende zoon, en (opdat)- hoewel allen langs ver-
schillende wegen geroepen naar uw tabernakel onderweg zijn - toch
allen door de éne ingang van de werkende Christus tot u binnen-
treden, zodat degene die zich voor hem afsluit de toegang tot u,
15 omdat hij de vader van de zoon in / de zoon én de zoon van de va-
der in de vader niet erkende, niet zou bezitten.

Want gij zijt de god, die - terwijl wij van u geloven, dat gij
binnen en buiten in alle beginselen der krachten, én overstijgend
én doordringend én omstroemd én uitgestort in alles één God zijt
- als onzichtbaar in de vader, als zichtbaar in de zoon en, ver-
20 enigd in het werk van beiden, als heilige geest bevonden/wordt,
want gij zult met betrekking tot al wat gij zijt van u zelf de

104.

1 bewerker, en buiten / u toont u niets dat men voor verhevenier dan
u kan houden. En hoewel onze geest bij hen doorvorsen van het
werk van uw onuitlegbaar verstand opgesloten blijft binnen de dwa-
ling van de menselijke onwetendheid, vormt hij zich toch over u
- dank zij de openbaring der profeten - de juiste religieuze op-
5 vatting: dat wij / u kennen als één God in alles, zodat wij niets,
noch in u, noch iets daarbuiten, als plaats voor geschieden of
handelen beschouwen; en zo wordt gij, die alles bezit en door al-
les bezeten wordt, noch ergens buiten het al, noch ergens daar-
binnen niet gevonden.

In u en door u is immers alle bestuur van de (scheppings)pro-
10 cessen: gij zijt de vader van de zielen, de broer voor de zonen, /

de zoon voor de broers, de vriend van de uitverkorenen, gij, zo nabij voor de (u) nabijen, werking van de geesten, vorst der aarts-engelen, opdracht voor de engelen, totale versterker van de krachten; door u wordt het werk van allen geregeld; gij hebt het juiste onderscheid gemaakt tussen de delen der afzonderlijke dingen en,
15 de elementen onder elkaar samenvoegend, hebt gij de grenzen / gesteld voor de geordende schepping, er de geest des levens in geschonken, zodat ze - hoewel uit zich tot niets in staat - toch bezield door de grootheid van de schepper, de door u opgedragen dienstbaarheid zou verlenen.

En vervolgens hebt gij in uw bezorgdheid een levende geest naar de aarde gezonden; en ofschoon zij uit zichzelf niet eens zou bestaan, bracht toch - opdat uw bevelend woord niet ijdel zou zijn,
20 waar uw bevel / het begin was van alles dat nog niet bestond - de aarde, ten leven gewekt doot uw bevel, datgene voort, wat ze (uit zich) zelf niet bezat.

En uw bevel is het bestaan geworden voor heel de zichtbare schepping, zodat er, toen gij de schepping uit het niets voortbracht, eerst het ongeordende en het verduisterde tevoorschijn kwamen, en gij daarna aan het onvoelbare voelbaarheid, aan het duistere
25 het zicht, aan het plompe de reuk, aan het hardhorende de klank/en aan het verharde het gehoor gegeven hebt, zodat overal waar gij de stof voor de dingen verschaft, die uw bevel in nog vormeloze
105. 1 toestand had voortgebracht, uw woord ze voor het werk geschikt / zou maken en "elk ding noemend bij zijn naam"¹⁾ u - als 'uw bevel) de hoogten deed stijgen, de hellingen plooiën, de vlakten zich uitstrekken, de velden zich deed ontrollen, het duister de wouden deed bedekken - alléén de lof der schepping ter erkenning
5 van uw wijsheid zou toeklinken, hoewel de stomme dingen u niet/in een taal kunnen belijden, toch het 'sprekende' verstand in de ordening der dingen het getuigenis van uw almacht niet zou ont-kennen.

In.....

.....vastgesteld, "wat
zullen wij u in ruil, /
10 u waardig, geven voor
ons leven"²⁾ hei-

lige vader, almachtige
God, of "wat is de
mens dat gij denkt /
15 aan hem of het menskind
dat gij een bezoek brengt
aan hem"³⁾, tenzij wij tot glo-
rie van zo'n groot werk
erkennen gezonden te zijn, want /
20 "uw maaksel zijn
wij met het oog op goede werken,
die gij bereid hebt, zodat
wij daarin wandelen"⁴⁾ /
106. 1 En dus spreekt onze geest (tot)
u en ons woord,
want door u "onuitroeibaar
gemaakt"⁵⁾, waar gelij...

U had gevraagd, of ik tegen de doortrapte/sluwheid van de ketters uit de Schriften van God met scherpe speurzin een verdediging zou (willen) ontwerpen, die niet zozeer uitgebreid en (daarom) afstotend, maar wel elegant en geestig moet zijn, en waardoor des te eerder de onbeschaamdheid door de knieën zou gaan van hen, die - als hun de meest waarachtige getuigenissen worden voortgezet - deze in hun verdorven geest/proberen uit te leggen stellig ontkennen dat deze (z6) opgeschreven zijn.

Daar ik dit al vaker van u gehoord heb en gij mij al zulke
1 dingen: geschreven hebt, lijkt het mij ter zake om bij de geschrif-
ten waar het om gaat: de 14 brieven van de heilige apostel Pau-
lus, (?) in de tekst daarvan (?) de getuigenissen naar thema's
te onderscheiden en een volgorde in de getuigenissen aan te bren-
5 gen, die ik dan voor alle / brieven te beginnen met één tot het
einde toe een nummer geef dat ik er dan in volgorde der cijders met
inkt boven zet. Vervolgens heb ik uit die getuigenissen bepaalde
woorden genomen en ze tot canones samengevoegd, die dus bestaan uit
wat men in deze getuigenissen proeft. Bij die canones heb ik dan
10 de titels van de brieven en het nummer van de getuigenissen/ge-
voegd, zodat gij, als gij de plaats en het rangnummer van de ge-
tuigenis zoekt, deze door middel van de canon, waarin het is

ondergebracht, gemakkelijk kunt vinden.

De canones hebben zelf hun eigen nummer, in rood genoteerd, te weten op de 14 brieven 90 canones; en deze nummers vindt gij in
15 heel (dit) geschrift/genoteerd boven de bij elkaar passende getuigenissen; vandaar dat er voor iedere canon weinig woorden noodzakelijk blijken te zijn.

112. 1 Heb dus goed in de gaten, waarom niet elke getuigenis een canon heeft: dezelfde getuigenissen bestaan uit vele woorden, de canones echter uit weinige, om reden dat ze altijd weinig woorden aanbieden om antwoord (te kunnen geven)./ Daardoor komt
het voor, dat van verschillende getuigenissen slechts de beginwoorden overeenkomen met de canon waar ze bij horen, van andere echter het middenstuk, van sommige het einde, en vaak het geheel. Zo zult ge dat het getal van twee of meer canones rood genoteerd
5 vinden in één / getuigenis - zoals ik al zei - omdat we ons voor elke canon moesten beperken tot weinig woorden.

Ik zou willen dat ge inzag dat ik dit alles uitgewerkt heb, om de inhoud van de Schrift in de openbaarheid te brengen, niet als iemands vijand, maar om - zoals u dat gevraagd hebt - des te eerder het inzicht van de ketters te verbeteren./

10 Gegroet in Christus!

113. Can. 1 God is waarachtig; God is ook geest en God van de eeuwen, die de onsterfelijkheid bezit en onzichtbaar is, het ontoegankelijke licht bewonend; hij is ook koning en heer, wiens beeld/en eengeborene Christus is, in wie men geen 'ja en nee' vindt, maar enkel 'ja'.

Can. 2. Er zijn dingen die, in zich verward is en tegengesteld in beweging en resultaat; het is n.l. dat boze geslacht, maar ook dat verderf, dat zijn eigen zoon heeft.

Can. 3. Er zijn twee soorten geesten: én van God; de ander van de wereld, die leidt tot dwalingen /

114. Can. 4. Er zijn twee wijsheden: één van God; de andere van de mensen of van het vlees.

Can. 5. Velen worden goden genoemd en van sommigen is de buik hun god, en de geesten van dit luchtruim en de machten der duisternis, maar ook de elementen van de wereld. /

115.

Can. 6. De zonden of de demonen worden 'duisternissen' of 'werken der duisternis' genoemd door de apostel.

Can. 7. Het is eigen aan dwazen en vleselijke mensen of aan twijfelaars om op een platte wijze over God te denken of een mening te hebben.

Can. 8. Alles is uit en in God, die alles heeft bewerkt; alle vaderschap wordt naar hem genoemd, en alles is gevestigd door Christus. /

116.

Can. 9. Wijsheid en genade en zegening zijn geestelijke gaven en het onzichtbare wordt door de geschapen dingen met het verstand doorzien.

Can. 10. Niet achterhaalbaar zijn Gods oordelen en zijn wegen onnaspeurbaar. Zo ook Christus' rijkdommen en zijn veelvormige wijsheid.

Can. 11. Wat men kan zien is tijdelijk, maar wat men niet kan zien is eeuwig; en daarom zijn zij, die op dit leven hun hoop gesteld hebben beklagenswaardiger dan alle mensen.

117.

Can. 12. Christus heeft het vlees aangenomen, aan dat der zonden gelijk met het oog op het dienstwerk; in hem zijn schatten van wijsheid; hij heeft alles/één gemaakt en, opstijgend in de hoogte, heeft hij de gevangenschap meegevoerd. Van hem zegt de apostel, dat hij hem niet meer naar het vlees kent.

Can. 13. Christus, die voor ons gestorven is, is dezelfde: mens en God, middelaar tussen God en de mensen.

Can. 14. Het fundament voor het geloof van de apostel is Christus; hij is de hoeksteen en ons hoofd, van waaruit heel het lichaam...en waarin allen worden opgebouwd, die in het evangelie geloven. /

118. Can. 15. Het geheim, dat vroeger voor de mensenkinderen verborgen was, is nu door de apostel aan de heiligen bekend gemaakt; en Christus wordt 'wijsheid' genoemd, die geen der vorsten van deze wereld gekend heeft.
- Can. 16. Christus, zoon van God, is beeld van de macht en de wijsheid van de vader; en in hem woont de volheid van God lichamelijk, als enige (is hij) onbekend met de zonde in het vlees. Maar elke mens is een leugenaar.
- Can. 17. De mens Christus wordt door de apostel 'God en heer' genoemd; en er wordt van hem gezegd, dat hij niet in de godheid, maar uit het zaad van David en uit de vrouw gemaakt is./
119. Can. 18. Christus is onze vrede; dus heeft hij op het kruis de vijandigheden verbroken en het bewijsstuk, dat tegen ons was (opgericht), uitgewist, nadat de scheidsmuur was afgebroken.
- Can. 19. Christus heeft niet tegen zijn wil, maar vrijwillig in zijn lijden de wil van zijn vader vervuld, zich vernederend tot de dood.
- Can. 20. Het hemelse Jerusalem is vrij; en men moet ons rekenen tot het zaad volgens de beloften van Isac; en hoofd en volheid van de kerk is Christus. /
120. Can. 21. De geest van God doorzoekt alles en kent zelfs de hoogten van God, die slechts geestelijken kennen, en zij spreken over alles hun oordeel uit, maar worden zelf door niemand geoordeeld, als ze Christus tegemoet zullen gaan.
- Can. 22. De zonde veroorzaakt de dood en brengt de ziel tot slavernij.
- Can. 23. Onwetendheid is duisternis, maar kennis licht in de heer; en beide hebben hun zonen. /
121. Can. 24. God heeft vóór de tijden de, in zijn geheim verborgen wijsheid tot onze glorie voorbestemd: hen namelijk, die hij van de grondvesting der wereld daartoe uitverkoos.

Can. 25. Het is aan Gods genade en barmhartigheid te danken, dat zij die horen geloven, en dat zij die geloven gered worden; de afstomping echter en de verharding komt van de zonde over hen, die niet geloven, met alles wat de volkeren, tegen de natuur in, aan genade van God is toegevoegd; terwijl toch alles uit hem en door hem en in hem is. /

122. Can. 26. De zonde en de dood kwam door Adam in alle mensen; en de dood heerste vanaf Adam tot Moyses.

Can. 27. Slechte gezelschappen bederven de goede zeden; en ru-zies en twisten brengen de toehoorders eerder in verwarring dan dat zij (er door) gesticht worden.

Can. 28. De zondige begeerte, dat is de wil van het vlees, die al sinds lange tijd 'de wet' genoemd wordt en 'de natuur', is al-tijd tegengesteld aan de heilige wil. /

123. Can. 29. Het vlees en zijn gezindheid staat vijandig tegenover God en heeft altijd een afkeer van God en van alle goed.

Can. 30. Door de geest Gods die in ons woont worden onze sterfe-lijke lichamen ten leven gewekt.

Can. 31. De nieuwe mens, wiens beeld hemels is, is innerlijk; hij is immers naar Gods beeld geschapen en hij wordt door de gena-de van God en het licht van de kennis omgevormd, en, als een schat in een broos vat geborgen, wordt hij met barmhartigheid, geloof en liefde bekleed. /

124. Can. 32. De oude mens is uiterlijk en hij gaat ten gronde en in hem wordt het lichaam der zonde afgebroken; de apostel noemt hem: aards huis en broos vat.

Can. 33. De lichamen der heiligen zijn tempels van God en lede-maten van Christus; daarom moeten zij altijd een levende en welge-vallige offerande zijn en moeten zij zich onthouden van elk vlese-lijk werk en van roddel en kwaadsprekerij en andere zonden, en als maagden, naar de raad van de apostel, zó blijven.

Can. 34. De heiligen moeten hun vlees met zijn ondeugden en hartstochten kruisigen, zich beroemend op het kruis van Christus; door hem zijn ze dood voor de wereld en haar werken. /

125. Can. 35. Als sommigen zich onthouden van vlees en wijn, moeten zij door anderen niet veroordeeld worden, maar ook zelf de anderen niet veroordelen om reden, dat voor de reinen alles rein is én omdat spijs en drank geen reden zijn voor iemands veroordeling. God immers, staat er, vernietigt zowel hem als dat.

Can. 36. Wijn is de grote oorzaak van ontucht en men moet er zich dus van onthouden, met dien verstande dat hij alleen bij ziekte - en dan in kleine hoeveelheid - het gebruik er van toestaat.

126. Can. 37. Door de heilige, vrijwillige armoede stoten de rechtvaardigen de gierigheid als wortel van alle kwaad af, tevreden / als ze zijn met levensonderhoud voor elke dag en met voldoende onderdak, hen uit eerbied geboden.

Can. 38. De krijgsdienst, de wapens, de vijanden, de gevechten en de strijd van de rechtvaardigen zijn geestelijk; hun levenswandel is in de hemel, vanwaar zij ook Christus, de heer, verwachten.

Can. 39. De taak van de leraar is de voorlezing en de prediking van het evangelie, waar zich de apostel dag en nacht aan wijdde. /

127. Can. 40. Men moet niet ophouden met psalmen, hymnen en geestelijke liederen en met gebeden, zowel voor elkaar als voor de vorsten en voor alle mensen.

Can. 41. De apostel is alles voor allen geworden, om allen te winnen; daardoor was hij bij allen bemind; hem moet men navolgen, om als lampen in zijn levenswandel licht te verpen onder alle Christenen, wier daden gelijk moeten zijn aan hun woorden. /

128. Can. 42. Wie het lichaam en bloed van Christus, het grote sacrament van de vroomheid, dat geopenbaard is in het vlees en ge-

rechtvaardigd in de geest, onwaardig ontvangt, is schuldig aan zijn lichaam en bloed.

Can. 43. Van kennis en geloof en geur van heiligheid waren vervuld én de apostel én zij, aan wie hij dank bracht.

Can. 44. Door de veelvormige genade van de heilige geest, zijn - zoals het behoort - de geestelijke gaven verdeeld onder de heiligen; dus moet eenieder blijven waartoe hij geroepen is, en moeten de ondergeschikten eerbied betuigen aan de medewerkers aan het evangelie. /

129.

Can. 45. De bisschop moet onberispelijk zijn en heel de clerus vreedzaam, zich verre houden van onvolwassen begeerten, het bevel onderhouden, het betere nastreven, de dwalende terechtwijzen, het nuttige onderwijzen. Zo moeten ook de oudsten en de weduwen zijn.

Can. 46. De leden van de kerk moeten voor hun eigen verdediging hun toevlucht niet nemen tot een wereldlijke, maar alleen tot een kerkelijke rechtbank. Ze mogen niets onjuist beoordelen en (moeten) met twee of drie getuigen bewijs leveren, want de heiligen zullen over wereld en engelen het oordeel uitspreken.

Can. 47. De sterkeren in het geloof moeten begrip hebben voor de zwakkeren en er op toezien, dat ze zelf niet in bekoring komen. /

130.

Can. 48. Tot de kerkelijke ambten koos God eerst de apostelen, in de tweede plaats de profeten, in de derde plaats de leraren.

Can. 49. Al het goede moet men kiezen en boven alles is de broederlijke liefde verkieslijk; de tijd moet uitgebuit en de vrede en de nederigheid door de Christenen nagestreefd worden. /

131.

Can. 50. Men moet de omgang mijden met degenen, die niet volgens de apostolische traditie leven, maar die liever hun eigen buik dienen; zij zullen in de jongste tijd afgewezen worden.

Can. 51. Zwaar misdoen zij, die anderen veroordelen, terwijl ze zelf nog erger dingen doen; en zeker zijn zij deelgenoten van de

zondaars, die op welke wijze dan ook instemmen met de zondaars.

Can. 52. Er waren en er zullen valse apostelen en valse profeten zijn, door wie de sekten ontstaan: en de satan vermomt zich als de engel van het licht. /

132. Can. 53. Veel zvetzers zijn afgedwaald van de apostel; door hen hebben ketterijen haar dwalende gestalte gekregen.

Can. 54. Hij beveelt degenen aan, die met hem in het evangelie samenwerken, en allen die een leidende functie bekleden; hun namen - zegt hij - staan geschreven in het boek des levens. /

133. Can. 55. Niet door de wet, maar door het geloof en de belijdenis van Christus worden de gelovigen gered en gerechtvaardigd, vrij als ze zijn van het juk der slavernij en het verschil der geslachten.

Can. 56. Hij beveelt het volk, aan de overheid onderworpen te zijn en met hun handen te werken; dat zij hun vrouwen, kinderen en slaven moeten beminnen; en dat de slaven hun meesters moeten liefhebben; en dat de vrouwen in de kerk moeten zwijgen en het niet (moeten) wagen te onderrichten. /

134. Can. 57. Hij beveelt, dat zij die zich niet kunnen beheersen, moeten trouwen; en de vrouw moet gered worden door het voortbrengen van kinderen.

Can. 58. Door hun daden worden de gelovigen gerechtvaardigd niet alleen door woorden: want - zegt hij - het Rijk Gods bestaat niet in woord, maar in deugd.

Can. 59. Het hoofd van de man is Christus, maar de man (is het hoofd) van de vrouw; en hij moet altijd zonder toorn of twist bidden; en de vrouwen moeten zich niet opmaken met sieraden, maar met een goede levenswandel.

Can. 60. De apostel dankt allen, die bereid waren om aalmoezen te geven, terwijl hij anderen aanspoort tot dit werk. /

135. Can. 61. Van het goede leven van enkele leken en van hun geloof en menslievendheid legt de apostel getuigenis af: dat ze n.l. voor hemzelf of voor de armen der heiligen hebben welgedaan.
- Can. 62. Paulus verwijt aan sommigen hun gierigheid, als hij zegt, dat hij hun het evangelie zo verkondigd heeft, om hen niet te belasten; toch moeten degenen, die het altaar bedienen, er van leven als soldaten van hun soldij. /
136. Can. 63. Sommigen hebben hun hals voor de apostel gewaagd; hij betuigt hen zijn dank, niet alleen hij, maar ook alle kerken; die haar zelfs in hun huizen hebben opgenomen.
- Can. 64. De gerechtigheid Gods, die ons door Christus gegeven is, kennen zij niet, die de gerechtigheid van de wet nastreven; want het was onmogelijk voor hen, die de wet dienden, zich van hun zonden te ontdoen.
- Can. 65. Twee wetten zijn er - zegt de apostel - één door Moyses, en die is vleeselijk, en één door de genade en het geloof van Christus, / en die is geestelijk; gene nu breekt af, omdat zij niet rechtvaardigt; deze echter bouwt op, omdat zij verlost en heiligt.
137. Can. 66. In de Joodse wet ligt de vervloeking, waarvan Christus ons bevrijdt, zelf voor ons tot vloek geworden.
- Can. 67. Door de geestelijke besnijdenis van het hart in Christus vernietigt de apostel de schandelijke (besnijdenis) van de wet. /
138. Can. 68. Wat in het Oude Testament gedaan of geschreven is, is gebeurd als een voorafbeelding voor ons.
- Can. 69. De apostel stelt, dat de Joden Abrahams geloof moesten navolgen, als hij aantoonst dat de gelovigen niet door de werken van de wet, maar door de werken van het geloof gered worden; hen noemt hij dan ook het Israhel van God.
- Can. 70. De heidenen moeten zich niet beroemen op de val van de Joden; God wil immers dat alle mensen zalig worden, alles onder de

zonde sluitend, opdat hij zich over allen zou erbarmen. Hij heeft ons door Christus met zich verzoend; God immers - zegt hij - was het, die zich in Christus met ons verzoende. /

139. Can. 71. Ofschoon hij er zichzelf van beschuldigt een vervolger van de kerk geweest te zijn, en zich de geringste van de apostelen noemt, is hij toch - naar hij bekent - opgenomen in de derde hemel, waar hij zonder twijfel onderricht is in het evangelie; daarvan zegt hij, dat hij er niet door een mens, maar door Christus door middel van de openbaring van de geest onderwezen is.

Can. 72. Dezelfde apostel zegt, dat hij van God de genade van het apostolaat heeft ontvangen, en dat Christus in hem werkt en spreekt; en dat zij door Gods geest worden gedreven, die kinderen Gods zijn, erfgenamen dus van God, medeërfgenen van Christus.

140. Can. 73. Hij heeft dáár het evangelie verkondigd, waar nog geen apostel geweest was; en hij was gezonden door Christus om het evangelie te verkondigen.

Can. 74. Hij heeft niets minder gedaan dan de andere apostelen, noch in de prediking, noch wat betreft tekens, want al ben ik dan onbekwaam - zegt hij - in het spreken, niet in de kennis!

141. Can. 75. Hij is de apostel van de heidenen, aan wie hij ook het evangelie verkondigde. Toen hij in Antiochië kwam heeft hij Petrus / weerstaan; en Jacobus en Barnabas gaven hem de broederhand.

Can. 76. Hij had zijn collega Timotheus, en Epaphroditus als zijn mede-apostel en medestrijder, en anderen als helpers en bedienaars.

Can. 77. Hij noemt degenen zijn zonen, die hij met zijn kennis doordrenkt heeft en over wie hij verheugd is, als hij ze met gebruikmaking van zijn apostolische macht tot berouw bedroefd heeft. /

142. Can. 78. Hij is door Christus gezonden, meer om te verkondigen dan om te dopen. Wij zijn in de doop met Christus begraven, opdat wij, kinderen Gods geworden, in nieuwhed des levens zouden vanden: als erfgenamen van God en medeërfgenen van Christus.
- Can. 79. Vanwege de onmetelijke boosheid van de zonden worden de slechte mensen overgeleverd aan de boze hartstochten. Niet omdat zij het zelf / wilde, was de schepping onderworpen; en van Christus' liefde scheidt ons geen enkel ander schepsel; en het evangelie moet aan de schepping verkondigd worden.
143. Can. 80. Hij zegt, dat hij slechts ten dele kent en ten dele profeteert, en in een spiegel ziet wat zal gaan gebeuren, terwijl hij de kampprijs najaagt van Gods roeping van boven.
- Can. 81. De Christenen moeten zich verheugen over hun lijden, wetend dat het een gave Gods is dat zij geloven; want voor Christus lijden betekent: eeuwige beloning. /
144. Can. 82. De lichamen der heiligen zullen bij de algemene opstanding met verschillende luister (naar gelang) de verdiensten bekleed worden. Dan zullen vlees en bloed, dat is de werken van buik en lust, niet meer heersen.
- Can. 83. De eerstelling van de verrijzenis is Christus, dān zij die hem toebehoren. Nu zit hij boven alle vorstendom en macht op zijn plaats aan de rechterhand van de vader.
- Can. 84. Die in het lichaam gesteld zijn, - zegt hij - zijn in de doop verzezen; zij, die, dood voor de zonde, mee opgewekt zijn met Christus; en zij zoeken wat daarboven is, niet wat op de aarde. /
145. Can. 85. Het oordeel Gods zal zijn door de rechtvaardige rechter, Christus. Dan zal eenieder ontvangen naar gelang zijn werken, als het geweten, - zelfs van de gedachten - rekenschap zal geven; en degenen, die schuldig zijn aan alle misdaden, zullen het onderzoek van de oordelende God ondergaan.

Can. 86. Degenen zullen niet door God geëerd worden, die God niet eerden, en zij zullen zwaarder beoordeeld worden en overgeleverd aan hun lusten. /

146. Can. 87. Vóór de oordeelsdag komt de zoon van de zonde; daar wordt de antichrist onder verstaan.

Can. 88. Het oordeel op het einde van de wereld zal zijn door het vuur; hij noemt het ook: de wraak. Deze dag van Jesus' komst uit de hemel zal als een dief komen over de zonen van het ongeloof en over alle boosheid.

Can. 89. Men moet het huidige geluk van deze wereld gering achten, niet alleen omdat het kort, maar ook omdat het schadelijk en boosaardig is; en omdat zijn wijsheid dwaasheid is, waarin ook wij - zoals hij zegt - eenmaal verkeerd hebben. Maar tenslotte moet de dood vernietigd worden, als de rechtvaardigen op degenen, die hen nu last bezorgen, gewroken zullen worden door de heer. /

147. Can. 90. De rechtvaardigen zullen met God de vader en Christus heersen in eeuwigheid, daar waar het lichaam niet meer aan bederf onderworpen zal zijn.

Noten bij Tr. I.

- 1) 1 Petr. 3,15.
- 2) Jes. 9,2.
- 3) vgl. Rom. 10,10.
- 4) Joh. 3,5.
- 5) 1 Petr. 1,22.
- 6) 1 Petr. 1,14 en Rom. 6,21.
- 7) Gal. 3,27.
- 8) Ef. 4,5-6.
- 9) Jes. 45,21 en Hos. 13,4.
- 10) Jes. 44,6.
- 11) Jes. 43,10-11.
- 12) Deut. 6,4.
- 13) Bar. 3,36-38.
- 14) vgl. Apoc. 1,8.
- 15) Joh. 1,14.
- 16) vgl. Joh. 14,11.
- 17) Lc. 2,14.
- 18) 1 Joh. 5, 7-8.
- 19) Mt. 16,16.
- 20) 1 Joh. 5,12.
- 21) Joh. 10,30.
- 22) Joh. 17,21.
- 23) Mt. 8,20 en Mc. 1,24.
- 24) Gen. 1,26.
- 25) vgl. Hebr. 10,29.
- 26) 1 Kor. 8,6.
- 27) Ef. 4,5.
- 28) Gal. 1,8-9.
- 29) Fil. 3,13 en 12.
- 30) 1 Tim. 1,15.
- 31) vgl. 1 Joh. 2,23 en 2 Petr. 2,3.
- 32) 1 Joh. 2,23.
- 33) vgl. Jes. 1,9 en Rom. 9,29.
- 34) vgl. Lev. 11,13 en 44; Deut. 14,12 en Wijsh. 11,16.
- 35) Fil. 3,19.
- 36) vgl. 2 Tess. 2,7.
- 37) Hos. 4,13 en 19.
- 38) Tob. 6,7.
- 39) 1 Kor. 10-19-20.
- 40) Wijsh. 8,8 en Sir. 39,2.
- 41) vgl. Apoc. 16,2 en 19,20.
- 42) 1 Kor. 10,21 en 2 Kor. 6,14-15.
- 43) Apoc. 14,9.
- 44) Apoc. 13,1-2.
- 45) Dan. 7,2-7.
- 46) Rom. 1,12-23 en 1 Petr. 1,14 en 22.
- 47) Rom. 7,14.
- 48) 2 Petr. 1,2.
- 49) Fil. 3,15.
- 50) Rom. 6,19.
- 51) Hos. 2,17.
- 52) Hos. 2,18.
- 53) Rom. 6,23.
- 54) Wijsh. 7,17-21.
- 55) Wijsh. 11, 16-17.
- 56) Ps. 21,13-14.
- 57) 1 Petr. 5,8-9.
- 58) Sir. 4,35.
- 59) Sir. 6,2-3.
- 60) Ps. 21,16-17.
- 61) Ps. 21,17.
- 62) Jes. 56,11.
- 63) vgl. Num. 24,9 en Job. 39,9.
- 64) Job 38,39-20.
- 65) Job 40,20-23.
- 66) Job 39,34.
- 70) Job 40,3,5-14.
- 71) vgl. Joh. 5,39 en 1 Kor. 9,10 en Rom. 4,23-24.
- 72) Apoc. 17,15.
- 73) Apoc. 18,2-3.
- 74) Apoc. 18,9.
- 75) Ef. 6,12.
- 76) Apoc. 16,13-14.
- 77) 1 Kor. 9,9-10.
- 78) Mt. 12,37.
- 79) vgl. Joh. 5,39.
- 80) Apoc. 2,24.
- 81) Rom. 7,24-25.
- 82) Jes. 7,9.
- 83) Ps. 110(111), 10.
- 84) Rom. 11,9.
- 85) 2 Kon. 17,16; 21,3.
- 86) Hab. 2,19.
- 87) 1 Kor. 8,5.
- 88) Ps. 79(80), 14.
- 89) Rom. 7,24.
- 90) Ps. 90(91),7.
- 91) Rom. 13, 12 en Ef. 6,11 en Ps. 90(91), 13.
- 92) Hab. 2,18.
- 93) Jes. 8,9.
- 94) Ps. 2,3.
- 95) Ez. 20,7.
- 96) Ps. 2,4.
- 97) Apoc. 17,11.
- 98) Sir. 7,3.
- 99) Sir. 15,16-17.
- 100) Mich. 5,5.
- 101) Ef. 2,20.
- 102) vgl. Fil. 1,21 en Gal. 2,20.
- 103) vgl. 1 Joh. 2,20 en Jes. 61,1.
- 104) 1 Petr. 1,18-19.
- 105) Kol. 2,8.
- 106) vgl. Spr. 16,16.

- 107) vgl. Pred. 6,9.
- 108) Ef. 4,14 en Gal. 4,10.
- 109) 1 Kor. 13,1.
- 110) Ef. 2,1 en 5; Kol. 2,13-15.
- 111) Lc. 12,53 en Mt. 10,35-36.
- 112) vgl. Mt. 6,19.
- 113) Mt. 19,23.
- 114) Jak. 5,1-3.
- 115) Jak. 2,5.
- 116) Ef. 4,12-13.
- 117) Rom. 4,21.
- 118) Sir. 2,11-12.
- 119) Apoc. 9,11.
- 120) Apoc. 13,1.
- 121) Ef. 2,2-3.
- 122) Apoc. 12,9.
- 123) 2 Tess. 2,3; Joh. 17,12.
- 124) Gen. 1,26.
- 125) 1 Kor. 2,14-15.
- 126) Rom. 8,5-6.
- 127) Rom. 5,12-14 en 1 Kor. 15,45-49.
- 128) 1 Kor. 15,48.
- 129) Hos. 2,2.
- 130) Hos. 2,9-10.
- 131) Jer. 2,23 en 20.
- 132) Ez. 16,3 en 45.
- 133) Hos. 4,5-6.
- 134) Joh. 8,44.
- 135) vgl. Ef. 4,20-21.
- 136) Rom. 7,14.
- 137) 1 Kor. 15,49; Ef. 2,1 en 5; Kol. 2,13; 1 Kor. 15,49.
- 138) Ef. 4,22-24.
- 139) Ef. 2,10.
- 140) Gen. 1,27 en 2,7.
- 141) 1 Tim. 2,14-15.
- 142) Gen. 3,16.
- 143) Hos. 2,6,7 en 9.
- 144) vgl. Gal. 1,15-16.
- 145) vgl. Rom. 6,16 en 18.
- 146) 2 Kor. 4,16.
- 147) 1 Kor. 15,47 en Gal. 5,19-21.
- 148) 1 Kor. 15,47 en Gal. 5,19,22-23.
- 149) vgl. 1 Kor. 3,16-17 en 6,19; 2 Kor. 6,16.
- 150) Job 10,8-12.
- 151) vgl. 1 Joh. 2,22.
- 152) Jes. 53,4.
- 153) 1 Kor. 2,2.
- 154) Joh. 20,25 en 27.
- 155) Joh. 19,29-30.
- 156) Mc. 9,43 en Jes. 66,24.
- 157) Sir. 17,30.
- 158) 2 Tim. 3,8 en 2 Tim. 1,19.
- 159) 2 Kor. 3,5.
- 160) 1 Kor. 16,22.
- 161) Exod. 22,18.
- 162) vgl. Num. 23,22 en Deut. 33,17.
- 163) Jes. 28,16 en 1 Petr. 2,6-8.
- 164) Amos 5,8 en Job 5,10.
- 165) vgl. Joël 2,23.
- 166) Job 40,16.
- 167) Job 41,5-7 en 9-13.
- 168) Job 41,20-25.
- 169) vgl. Mt. 28,18 en Joh. 16,15.
- 170) Apoc. 1,5 en Kol. 1,18; Apoc. 1,13-16.
- 171) Apoc. 1,18.
- 172) Apoc. 2,17.
- 173) 1 Tim. 6,15.
- 174) Fil. 2,10-11.
- 175) Recht. 14,18 en Spr. 5,19.
- 176) vgl. Jes. 58,9.
- 177) Ps. 8,3.
- 178) Job 38,31.
- 179) vgl. Jak. 3,6.
- 180) Wijsh. 14,3.
- 181) vgl. Dan. 3,34 en 43.
- 182) Num. 24,7-9.
- 183) Wijsh. 17,10.
- 184) Jak. 2,19.
- 185) Hand. 3,6.
- 186) Jes. 42,8 en 48,11.
- 187) Apoc. 19,13.
- 188) Jes. 7,14 en Mt. 1,23.
- 189) Mt. 18,7.
- 190) Apoc. 3,15-16.
- 191) Apoc. 3,18-19.
- 192) Mt. 1,21.
- 193) Sir. 39,2.
- 194) Jes. 30,15.
- 195) Hebr. 1,1.
- 196) Gal. 5,10.
- 197) Gen. 1,27-28.
- 198) 1 Kor. 1,2.
- 199) vgl. 1 Kor. 11,3 en Ef. 5,23.
- 200) 2 Kor. 11,2.
- 201) Gal. 3,28.
- 202) Rom. 1,20.
- 203) vgl. Jud. 23.
- 204) 2 Petr. 2,10 en Jud. 8.
- 205) 2 Petr. 2,10 en 3.
- 206) Hand. 4,12.
- 207) Ps. 96(97)7 en 103(104)4 en Hebr. 1,6-7.
- 208) Ef. 1,23.
- 209) Gal. 3,19.
- 210) Ef. 1,21.

- 211) Bar. 3,36.
- 212) Ef. 1,23.
- 213) 1 Kor. 3,22-23.
- 214) 1 Kor. 12,3.
- 215) 1 Joh. 4,2-3.
- 216) 2 Joh. 7.
- 217) Joz. 5,13.
- 218) Apoc. 19,10.
- 219) Jes. 35,4.
- 220) 2 Kor. 4,4.
- 221) vgl. 1 Tess. 2,16.
- 222) vgl. Mc. 13,27.
- 223) Joël 2,28-32 en Hand. 2,17-21.
- 224) Lc. 1,68-70.
- 225) Tob 4,13 (=Itala).
- 226) Jud. 14-15.
- 227) 1 Kor. 14,31.
- 228) 1 Kor. 14,32.

Noten bij Tr. II.

- 1) Tit. 3,9.
- 2) vgl. 2 Kor. 4,13.
- 3) Rom. 10,10.
- 4) Gal. 3,27.
- 5) vgl. Lc. 14,26.
- 6) vgl. Joh. 14,2.
- 7) Rom. 7,18.
- 8) vgl. 1 Kor. 7,6 en 9,19; 1 Tim. 1,1.
- 9) 1 Kor. 8,6.
- 10) idem.
- 11) Jes. 7,14 en Mt. 1,23.
- 12) Lc. 1,35.
- 13) Jes. 53,12 en Lc. 22,37.
- 14) Sef. 3,8.
- 15) Hand. 7,55.
- 16) Hand. 1,11.
- 17) Joh. 3,5.
- 18) 1 Joh. 2,12.
- 19) vgl. Exod. 3,6; Mt. 22,31-32 en Lc. 20,38.
- 20) Mt. 28,19.
- 21) Kol. 3,11.
- 22) Gal. 3,16.
- 23) Bar. 3,36-38.
- 24) Deut. 6,4.
- 25) Joh. 5,46.
- 26) Jer. 17,5.
- 27) Mc. 5,19.
- 28) Tit. 1,13.
- 29) Joh. 3,36; 1 Joh. 5,12.
- 30) Mc. 1,24; Lc. 4,34; vgl. Mt. 8,29.
- 31) Exod. 20,2-4 en Deut. 5,6-8.

- 32) Ef. 4,5.
- 33) vgl. Spr. 24,19.
- 34) 1 Kor. 5,11.
- 35) 1 Joh. 4,2-3.
- 36) 1 Kor. 12,3.
- 37) vgl. Jes. 9,7.

Noten bij Tr. III.

- 1) Mt. 5,37.
- 2) Mt. t.a.p.
- 3) Jud. 14-15.
- 4) Hebr. 11,5.
- 5) Deut. 19,15; Mt. 18,16 en 2 Kor. 13,1; 1 Tim. 5,19.
- 6) Tob. 4,13.
- 7) 2 Petr. 2,5.
- 8) vgl. Gen. 21,12; Rom. 9,7; Exod. 7,1.
- 9) Mc. 9,41 en Mt. 18,6.
- 10) Mt. 13,29 en 39.
- 11) Lc. 11,50-51.
- 12) 1 Kon. 19,10; Rom. 11,2-3.
- 13) Joh. 5,39.
- 14) Mt. 2,14-15.
- 15) Rom. 11,16.
- 16) Mt. 28,19.
- 17) vgl. Ef. 1,21.
- 18) Bar. 3,36-38 en Amos 5,8.
- 19) Hebr. 12,1.
- 20) Hand. 20,35.
- 21) Dan. 13,5.
- 22) Ez. 38,14 en 17.
- 23) 2 Kron. 20,34; 9,29; 12,15; 13,22; 25,26; 28,26 en 33,18-19.
- 24) Joh. 5,39.
- 25) vgl. 1 Joh. 4,2-3.
- 26) 1 Kor. 12,3.
- 27) vgl. 4 Esdr. 14,43 en Ps. 21,3.
- 28) vgl. Hand. 17,11.
- 29) vgl. Rom. 1,14.
- 30) Fil. 2,11.
- 31) vgl. Lc. 19,37-39 en Mt. 21,9.
- 32) Lc. 19,40.
- 33) Hab. 2,19.
- 34) vgl. 1 Kor. 10,20.
- 35) 1 Tess. 5,19-20.
- 36) vgl. 2 Kor. 3,17.
- 37) 1 Kor. 7,40.
- 38) Tob. 4,13.
- 39) Rom. 10,10 en Ps. 115(116)10.
- 40) Kol. 4,16.
- 41) vgl. Hebr. 10,22
- 42) Rom. 10,17.
- 43) Mc. 9,38.

- 44) Lc. 8,10 en Mc. 4,11-12.
45) 1 Kor. 16,22.

Noten bij Tr. IV.

- 1) Jak. 4,4.
2) Sir. 5,8.
3) 1 Joh. 5,19.
4) 2 Petr. 1,22.
5) 1 Kor. 3,22.
6) 1 Petr. 4,10.
7) 1 Kor. 7,6 en 1 Tim. 1,1.
8) Hebr. 10,35.
9) Jes. 26,2-4.
10) Hebr. 3,1.
11) 1 Petr. 1,22.
12) 1 Petr. 2,11 en Jak. 4,1.
13) vgl. 2 Tim. 3,8; 6,17 en Tit. 1,7 en 11.
14) Jes. 58,5-6.
15) 1 Petr. 1,22.
16) 1 Tim. 6,18.
17) Jes. 68,5-6.
18) idem 10-11.
19) 1 Kor. 5,7.
20) Rom. 6,4.
21) 2 Kor. 10,3.
22) 1 Kor. 7,25 en 1 Petr. 5,1.
23) vgl. Rom. 13,12 en Ef. 6,11.

Noten bij Tr. V.

- 1) vgl. Rom. 1,20.
2) vgl. 1 Kor. 10,11.
3) Ps. 101(102), 27-28.
4) vgl. Exod. 12,27 en Hand. 7,24.
5) Exod. 33,11.
6) vgl. Joz. 16,10 en Recht. 1,29.
7) Jak. 4,1.
8) Wijsh. 9,15.
9) Sir. 17,30.
10) Amos 5,8 en Job 5,10.
11) Jud. 12-13 en 2 Petr. 2,3.
12) Joh. 8,44.
13) Gal. 3,27 en Rom. 13,12-13.
14) Kol. 2,8.
15) 1 Kor. 3,19.
16) 2 Kor. 4,18.
17) Gen. 1,1.
18) Gen. 1,3.
19) Gen. 1,21.
20) Gen. 1,27.
21) Gen. 1,27.
22) vgl. 1 Kor. 3,16-17 en 6,19; 2 Kor. 6,16.

- 23) Ef. 1,21 en Jak. 4,12.
24) 1 Petr. 2,6-8 en Jes. 28,16.
25) Joh. 10,9.
26) vgl. Joh. 14,6.
27) vgl. Mt. 5,6.
28) vgl. Joh. 6,35.
29) Joh. 15,5.
30) vgl. Kol. 3,11.
31) Fil. 2,10-11.
32) Jes. 43,10-11.
33) Jes. 44,6.
34) Bar. 3,36-38.
35) 1 Petr. 1,22.
36) Kol. 3,9-10 en Gal. 5,24.
37) Ps. 113(114), 16.
38) vgl. Ez. 36,35.
39) Gen. 1,3 en Jes. 16,1.
40) 1 Kor. 3,13 en 1 Tess. 5,2.
41) 1 Kor. 9,10.
42) Spr. 9,1.
43) 1 Petr. 2,5.
44) 1 Petr. 1,23.

Noten bij Tr. VI.

- 1) 1 Kor. 9,1.
2) 2 Petr. 1,20.
3) Sir. 1,18.
4) Gal. 5,25.
5) vgl. 2 Petr. 1,4.
6) vgl. Hebr. 10,1.
7) vgl. 1 Kor. 9,22.
8) vgl. Mt. 28,18 en Joh. 16,15.
9) Ps. 48,13.
10) vgl. 1 Tess. 4,3 en Rom. 6,22.
11) 2 Kor. 5,17.
12) 1 Kor. 15,49.
13) Exod. 12,27 en Hand. 7,24.
14) 1 Kor. 7,31 en Kol. 3,9.
15) vgl. Hand. 17,28-29.
16) Wijsh. 9,15.
17) Exod. 12,5.
18) Gal. 2,19-20.
19) Kol. 2,12.
20) 2 Kor. 10,3.
21) vgl. 1 Kor. 5,7.
22) Rom. 6,5-6.
23) Rom. 6,10.
24) Rom. 6,13.
25) Joh. 1,14.
26) Mt. 26,38 en Mc. 14,34.
27) vgl. Mt. 26,41.
28) Joh. 1,3.
29) Rom. 5,8.
30) Mt. 8,17.

- 31) vgl. Tit. 3,9 en 2 Tim. 2,23.
- 32) vgl. Rom. 6,12.
- 33) vgl. Rom. 8,9 en 2 Tim. 1,14.
- 34) Rom. 6,19 en 23.
- 35) vgl. Wijsh. 14,21-22.
- 36) Rom. 1,21-23.
- 37) vgl. Exod. 20,4.
- 38) 1 Kor. 10,19-20.
- 39) vgl. Gal. 6,14.
- 40) vgl. Exod. 12,2.
- 41) 1 Kor. 15,23.
- 42) Apoc. 13,18.
- 43) Deut. 32,8.
- 44) Exod. 12,3 (Itala).
- 45) Hos.
- 46) Exod. 12,5.
- 47) vgl. 1 Kor. 14,20; 16,10;
2 Petr. 3,14.
- 48) 1 Kor. 5,7.
- 49) Hebr. 2,11.
- 50) vgl. Exod. 29,36.
- 51) Hebr. 3,6.
- 52) 1 Kor. 9,9.
- 53) 1 Kor. 11,3.
- 54) Rom. 7,4 en 6.
- 55) vgl. 1 Kor. 6,13.
- 56) vgl. 1 Petr. 1,13 en 2,5; Rom.
7,14 en 1 Petr. 1,22 en 2,5.
- 57) 1 Petr. 1,13; Exod. 12,11 en
Ef. 4,30.
- 58) Mal. 4,5.
- 59) Fil. 2,13.
- 60) Exod. 12,13.
- 61) Gal. 4,6; Rom. 8,15.
- 62) vgl. Apoc. 22,4.
- 63) 1 Petr. 1,19 en 26.
- 64) vgl. Joh. 15,27.
- 65) 1 Kor. 7,25.
- 66) Kol. 3,9 en Gal. 5,24.
- 67) vgl. Exod. 12,15 en 1 Kor. 5,8.
- 68) Apoc. 13,18.
- 69) vgl. Apoc. 5,4 en 1.
- 70) Apoc. 7,4-8.
- 72) Apoc. 13,18 en 21,17.
- 73) Lc. 20,34-36.

Noten bij Tr. VII.

- 1) Ps. 1,1.
- 2) Apocrief?
- 3) 1 Tim. 1,9.
- 4) vgl. Jes. 44,22.
- 5) 1 Kor. 3,16.
- 6) idem 3,17.
- 7) idem 6,15.

- 8) Gal. 3,27.
- 9) Gen. 1,27.
- 10) Ps. 1,1.
- 11) Wijsh. 9,15.
- 12) Rom. 7,23.
- 13) Rom. 7,18 en 25.
- 14) Jes. 40,9 en 6-8 en 1 Petr. 1,24.
- 15) Hab. 2,1.
- 16) Jes. 3,12.
- 17) 1 Kor. 15,50.
- 18) Rom. 8,17.
- 19) 1 Petr. 1,22.
- 20) 1 Petr. 1,14 en Rom. 6,21 en 23.
- 21) vgl. Ps. 1,3.
- 22) vgl. Apoc. 14,18.
- 23) vgl. Ps. 1,3.

Noten bij Tr. VIII.

- 1) Ps. 3,1-2.
- 2) Mt. 7,7 en Lc. 11,9.
- 3) Mc. 9,22.
- 4) vgl. 2 Kor. 5,7.
- 5) 1 Kor. 10,6.
- 6) Ef. 5,8.
- 7) Exod. 12,4.
- 8) Hand. 9,15 en 1 Tim. 2,7.
- 9) Rom. 7,14.
- 10) 2 Petr. 1,20.
- 11) vgl. Ps. 1,2 en 1 Tess. 2,9; 3,8
en Ps. 118(119), 97.
- 12) vgl. 1 Petr. 4,3.
- 13) Ps. 1,1.
- 14) Ps. 2,1.
- 15) Ps. 24,7.
- 16) Rom. 6,20-21.
- 17) 1 Kor. 10,6.
- 18) vgl. Joh. 17,12 en 2 Tess. 2,3.
- 19) vgl. Jak. 1,14-15.

Noten bij Tr. IX.

- 1) Hos. 14,10.
- 2) 1 Petr. 1,13.
- 3) Rom. 13,12 en Ef. 6,11.
- 4) 1 Petr. 1,22.
- 5) idem 2,5.
- 6) idem 1,22.
- 7) Jes. 40,6-8 en 1 Petr. 1,24.
- 8) Lc. 13,24.
- 9) Jak. 4,4.
- 10) vgl. Mc. 12,43 en Lc. 21,3.
- 11) vgl. Lc. 16,22.
- 12) vgl. Num. 25,11 en Ps. 105(106),30.
- 13) 1 Tim. 6,17-18.

Noten bij Tr. X.

- 1) vgl. Rom. 15,4.
- 2) vgl. 1 Tess. 5,8 en Ef. 6,14.
- 3) vgl. Apoc. 1,16.
- 4) vgl. Rom. 13,12 en Ef. 6,11 en Ps. 2,3.
- 5) Lc. 1,1.
- 6) 1 Kor. 3,22.
- 7) Hand. 17,28.
- 8) Ps. 18,13 en Ps. 50,5.
- 9) 1 Kor. 10,11.
- 10) Rom. 1,20.
- 11) Lc. 22,37.
- 12) Rom. 6,4.
- 13) vgl. Tit. 3,1.
- 14) Jak. 4,4.
- 15) 1 Joh. 2,16-17 en 1 Petr. 1,25.
- 16) vgl. Gal. 2,18.
- 17) vgl. Rom. 7,8 en 11.
- 18) Jes. 3,12.
- 19) vgl. Ps. 59(60), 1.
- 20) vgl. Rom. 13,12 en Ef. 6,11.
- 21) 1 Petr. 5,4.
- 22) 1 Tess. 4,3 en Rom. 6,22.
- 23) Gal. 5,17.
- 24) Ef. 6,12.
- 25) Apoc. 16,13-14.
- 26) Ps. 50,5.
- 27) Jak. 4,1.
- 28) vgl. Ef. 6,12.
- 29) vgl. Rom. 6,21.
- 30) Ps. 59(60), 3.
- 31) 1 Kor. 15,55.
- 32) vgl. Hebr. 12,6 en 10.
- 33) vgl. 1 Kor. 1,8,28 en Gal. 2,18 en Ps. 59(60), 1.
- 34) Ps. 70(71) 19-20 en 17.
- 35) Jes. 26,18.
- 36) vgl. Rom. 1,17.
- 37) vgl. Rom. 5,8.
- 38) Gen. 25,22.
- 39) Gen. 25,23.
- 40) Rom. 7,23.
- 41) Kol. 3,9-10 en Gal. 5,24.
- 42) 1 Kor. 15,49.
- 43) Hand. 17,28-29.
- 44) vgl. Gal. 5,1.
- 45) 2 Kor. 6,14-15.
- 46) Gen. 1,26.
- 47) Joh. 14,2.
- 48) 1 Tim. 2,4.
- 49) Apoc. 2,9 en 3,9.
- 50) 1 Kor. 14,4 en 7,19.
- 51) Gal. 5,22-23.

- 52) vgl. Gal. 5,19-20; Rom. 1,29; Fil. 2,3; Sir. 34(31),1; 1 Tim. 6,10; Rom. 10,2; Fil. 3,19; 1 Joh. 2,16.
- 53) Sir. 15,18.
- 54) Rom. 6,4 en 12,2.
- 55) Ps. 59(69), 5,6; vgl. Ps. 142(143), 3 en 141(142), 7; en vgl. Ef. 6,16.
- 56) vgl. Ps. 59(60), 6.
- 57) idem 8.
- 58) idem 14.
- 59) idem 8 en 10.
- 60) Ps. 59(60),9.
- 61) idem.
- 62) idem.
- 63) idem 10.
- 64) idem.
- 65) Ps. 55(56),1.
- 66) 1 Sam. 5,2-7.
- 67) Ps. 59(60),9.
- 68) 1 Kor. 6,13.
- 69) Gen. 49,10 en Mt. 2,6.
- 70) vgl. Ps. 59(60),11.
- 71) vgl. Ef. 6,15.

Noten bij Tr. XI.

- 1) vgl. Ps. 146(147),4 en Jes. 43,1.
- 2) vgl. Mt. 16,26.
- 3) Ps. 8,5.
- 4) Ef. 2,10.
- 5) Wijsh. 2,23.

3. AFKORTINGEN

Altaner- Stuiber	B. ALTANER-A. STUIBER, Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg, Basel, Wien 1963 ³ , 1966 ⁷ .
BALAC	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne, Paris 1911-....
Bihlmeyer	K. BIHLMAYER-W. SCHNEEMELCHER, Die apostolische Väter, Sammlung... Quellenschriften 2.R.1.H.1.Teil, Tübingen 1956 ² .
Bijdragen	Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie, Nijmegen 1938-....
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 1899-....
BRAH	Bulletin de la Real Academia de la Historia, Madrid 1845-....
BZ	Biblische Zeitschrift, Freiburg i.Br. 1903-1029; Paderborn 1931-1939; 1957-....
CChr	Corpus Christianorum seu nova patrum collectio, Turnhout, Paris 1953-....
ClP	Clavis Patrum latinorum, ed. E. DEKKERS, Steenbrugge 1951.
COD	Conciliorum oecumenicorum decreta, ed. Centro de Documentazione Bologna, Basileae, Barcinone, Friburgi, Romae, Vindobonae 1962 ³ .
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium, Paris 1903-....
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vindobonae 1866-....
Denzinger- Schönmetzer	H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, Enchiridion symbolorum, definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum, Barcinone, Friburgi, Romae, Neo-Eboraci, 1965 ²³ .
DHEE	Diccionario de Historia Eclesiástica de España, Madrid 1972-....
Dkiig	Die Kirche in ihrer Geschichte, Ein Handbuch C I, Göttingen 1979.
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et Histoire, ed. M. VILLER, Paris 1932-....
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMMAN, Paris 1930-....
EE	Estudios eclesiasticos, Madrid 1922-1936; 1942-....
EthL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Brugge 1924-....
GCS	Die griechische Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1897-....
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen, Berlin 1738-....
M. Grant	M. GRANT, D.N. FREEDMAN, R. SCHOEDEL, The Secret Sayings of Jesus, New York 1960.
Hennecke- Schneemelcher	E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2 B. Tübingen 1959-1964 ² .
HJ	Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Köln 1880-...., München 1950-....
ETHR	The Harvard Theological Review, Cambridge Mass. 1908-....

JEH	The Journal of Ecclesiastical History, London 1950-....
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, Kassel 1955-....
JS	Journal des Savants, Paris 1902-....
R. Kasser	R. KASSER, L'évangile selon Thomas, Présentation et commentaire théologique, Paris 1961.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg.v. J. HÖFER und K. RAHNER, Freiburg i.Br. 1957 ² -1967 ² .
Mansi	J.D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence 1757-1798; Paris 1899-1927.
MGH	Monumenta Germaniae Historica, Hannover-Berlin 1826-....
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München 1950-....
NTT	Nederlandsch Theologisch Tijdschrift, Wageningen 1866-....
Numen	Numen, International Review for the History of Religions, Leiden 1954-....
OCP	Orientalia Christiana Periodiaca, Roma 1935-....
PG	Patrologia Graeca, ed. J.P. MIGNE, Parisiis 1857-1866.
PL	Patrologia Latina, ed. J.P. MIGNE, Parisiis 1878-1890.
PLS	Patrologiae cursus completus, ed. J.P. MIGNE, Supplementum, acc. A. HAMMAN, Paris 1958-....
Quasten	J. QUASTEN, Patrology, 3 vol. Utrecht 1967-1968.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg.v. TH. KLAUSER, Stuttgart 1950-....
RAM	Revue d'ascétique et mystique, Toulouse 1920-....
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsg.v. A. HAUCK, Leipzig 1896-1913 ³ .
REA	Revue des Études Anciennes, Bordeaux 1899-....
RET	Revista Española de teología, Madrid 1941-....
Rev.Bén.	Revue Bénédictine, Maredsous 1884-....
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1956-1965 ³ .
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain 1900-....
RHLR	Revue d'histoire et de littérature religieuse, Paris 1896-1907.
RHR	Revue d'histoire des religions, Paris 1880-....
RechSR	Recherches de science religieuse, Paris 1910-....
RevSR	Revue des sciences religieuses, Strasbourg 1926-....
SChr	Sources chrétiennes, ed. H. de LUBAC et J. DANIELLOU, Paris 1941-....
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1878-....
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819-....; Stuttgart 1946-....
ThR	Theologische Rundschau, Tübingen 1897-....

ThRv	Theologische Revue, Münster 1902-....
ThSK	Theologische Studien und Kritiken, Gotha 1828-....
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel 1945-....
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Trier 1888-....
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drie Jahrhunderte, Leipzig 1882-....
Vig.Chr.	Vigiliae christianae, Amsterdam 1947-....
WdF	Wege der Forschung, Darmstadt.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart 1876-....
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien 1877-....
ZNTW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Giessen 1900-...; Berlin 1934-....
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Frankfurt a.M. 1858-1913.

4. BELANGRIJKSTE BRONNEN

A. Priscillianus betreffende:

Priscilliani quae supersunt, Maximum partem nuper detexit adiectisque commentariis et indicibus primus edidit G. Schepes, accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, CSEL 18, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1889. Vollmann 70: P 1 en 3.

PLS 2, 1391-1483.

Sulpicius Severus, chronicorum lib. II, 46-50:

PL 20, 1555B - 160A

CSEL 1, 99,13 - 105,10

A Lavertujon, La chronique de Sulpice Sévère,
Texte critique, traduction en commentaire II,
Paris 1909, 103 - 117

Vollmann Q 13.

Acta Concilii Caesaraugustani (380)

Mansi 3, 633 - 636

Vollmann A 1.

Acta Concilii Toletani 1 (400) Mansi 3,997-1007

Vollmann A 2.

B. "Verwante" auteurs:

Sermo de centesima, sexagesima, tricesima: (Serm. de Cent.) Ed. R. Reitzenstein, Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens, in: ZNTW 15 (1914)60-90. Overgenomen in PLS 1,53-67.

Zie hieronder
Hst. I, n. 70.

Epistola Titi de dispositione sanctimonii: (Ep.Ps-Tit.) Ed. D. De Bruyne, Epistola Titi, Discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii, in: Rev. Bén 37 (1926)47-72. Overgenomen in PLS 2, 1522-1542.

Vollmann P. 10.
Zie hieronder
Hst. I, n. 71.

Apocalypsis Thomae:

Ed. P. Bihlmeyer, Un texte non interpolé de l'apocalypse de Thomas, in: Rev. Bén. 28 (1911)270-282.

Vollmann P. 13.
Zie hieronder
Hst. II, n. 72.

Vita Heliae:

Ed. G. Antolín, Estudios de Códices Visigodos, in BRAH 54 (1909) 122-128, 204-246 en 256.

Vollmann P. 11.
Zie hieronder
Hst. I, n. 73.

De septem ordinibus ecclesiae:

PL 30, 148-162.

Zie hieronder
Hst. I, n. 80.

Statuta ecclesiae antiqua:

PL 56, 879-889.

Ed. Ch. Munier, Statuta eccelsiae antiqua,
Bibliothèque de l'institut de droit canonique
de l'université de Strasbourg, Paris 1860,
75-99.

CChr. 148, 162-188.

Vollmann /A 49/.
Zie hieronder
Hst. I, n. 83.

De singularitate clericorum:

PL 4, 911-948.

CSEL 3,3, 173-220.

Zie hieronder
Hst. I, n. 84.

Monacriaanse Prologen

Ed. P. Corssen, TU 15,1, Leipzig 1895,5-10

Vollmann P 8
Zie hieronder
Hst. I, n. 85.

De trinitate fidei catholicae:

Ed. G. Morin, Traité priscillianiste inédit sur
la Trinité, in: Etudes, textes, découvertes I,
Maredsous 1913, 178-205.

Overgenomen in PLS 2. 1487-1507.

Vollmann P 9.
Zie hieronder
Hst. I, n. 87.

Bachiarus, libellus de fide/,:

PL 20,1019-1036.

Ed. J. Madoz, in: RET 1(1941) 457-488

epistula ad Ianuarium = de lapsio

PL 20,1037-1062.

Vollmann P 5.

epistula 'Nisi tantis minis':

Ed. G. Morin, in: Rev. Bén. 40(1928)293-296.

PLS 1, 1035-1038.

Vollmann P 6.

epistula 'Quamlibet sciam':

Ed. G. Morin t.s.p. 296-302.

PLS 1, 1038-1044.

Vollmann P 7.
Zie hieronder
Hst. I, n. 99.

Pacianus van Barcelona, ep. tres ad Novat.

PL 13,1031-1082.

serm. de bapt.

PL 13, 1089-1094.

Zie hieronder
Hst. I, n. 111.

Prudentius,

Ed. M. Lavrenne, Prudence 4 vol. Paris 1955-1963. Vollmann
A 45-47.

Eutropius, de similitudine carnis peccati:

Ed. G. Morin, Un traité inédit du IV^e siècle.
Le 'de similitudine carnis peccati' de l'évêque
S. Pacien de Barcelone, Études, textes, décou-
vertes I, Meredsous 1913, 81-150.
Overgenomen in: PLS 1, 27-54.

Zie hieronder
Hst. I, n. 112.

Caius Marius Victorinus Afer, hymni:

PL 8, 1136-1146.
Ed. P. Henry - P. Hadot, SChr 68-69.

Zie hieronder
Hst. I, n. 113.

Enarratio in Symbolum:

PLS 1, 785-786.

Zie hieronder
Hst. I, n. 119.

Consultationes Zacchaei et Apollonii:

PL 20. 1071-1166.

Zie hieronder
Hst. III, n. 28.

4. BIBLIOGRAPHIE.

- A. Bibliographie betreffende Priscillianus = Vollmann XII-XXIV met aanvullingen vooral na 1965, te onderkennen aan: + Rez. = recensie
- A.B. (Rez. PARET, Priscillianus...), in: Theologischer Litteratur-Bericht 14 (1891) 224-225.
- + M. ADRIANI s.v. Priscillianesimo, in: Enciclopedia dei religioni 4 (1972) 1852-1853.
- A.E. (Rez. CSEL XVIII): Literarisches Centralblatt für Deutschland (1889) 1197-1198.
- A.S. (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: The English Historical Review 46 (1931) 490.
- J. SAENZ DE AGUIRRE, Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae, et novi orbis... II (Romae 1694).
- P. ALPHANDERY, (Rez. BABUT, Priscillien...), in: Revue de l'histoire des religions 65 (1912) 382-385.
- B. ALTANER, (Rez. DE ALDAMA, El simbolo...), in: Theologische Revue 34 (1935) 337-341.
- E. AMANN, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: Revue des sciences religieuses 12 (1932) 140-143.
- ANALECTA BOLLANDIANA (Rez. DUFOURCQ, De manichaeismo...), in: 20 (1901) 327.
- G. ARNOLD, Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testaments biss auf das Jahr Christi 1688, I, Franckfurt am Mayn 1700.
- E.Ch. BABUT, Priscillien et le priscillianisme Paris 1909.
- E.Ch. BABUT, Paulin de Nole et Priscillien, in: Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, N.S. 1 (1910) 97-130, 252-275.
- BACHARIUS ILLUSTRATUS, sive de Priscilliana haeresi dissertatio: Raccolta d'opuscoli scientifici XXVII, Venezia 1742 61-157.
- P. et H. BALLERINII, Sancti Leonis Magni Romani Pontificis opera... I-II, Venetiis 1753-1756.
- BALUZIUS, St., Nova collectio Conciliorum, seu Supplementum ad collectionem Phil. Labbei... 2. ed., Parisiis 1707.
- O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III, Freiburg i.Br. 1912, 2. Aufl. 1923.
- G. BARDY, : FLICHE, A. — MARTIN, V. Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours III-IV, Paris 1947-1948.
- G. BARDY, Priscillien, in: Dictionnaire de théologie catholique 13 (1936) 391-400.
- W. BARK, Boethius' fourth Tractate, the so-called De fide catholica, in: The Harvard Theological Review 39 (1946) 55-69.
- E. BARNIKOL, Das Fehlen des Mythosatzes Phil. 2, 6-7 in der altspanischen Bibel der Priscillianisten im vierten Jahrhundert, in: Theologische Jahrbücher 4-5 (1936-1937) 6-18.
- C. BARONIUS, Annales Ecclesiastici V-VII. X, Lucae 1739-1741.
- Fr. BARTH, Priscillianus. Ein Konflikt zwischen Landeskirche und Pietismus im 4. Jahrhundert, in: Der Kirchenfreund. Blätter für evangelische Wahrheit und kirchliches Leben 27 (1893) 129-135, 146-155.
- P. BATIFFOL, Le siège apostolique, Paris 1924².
- P. BATTIFOL, (Rez. KUNSTLE, Bibliothek...), in: Revue biblique 10 (1901) 123-125.
- N.H. BAYNES, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: History, N.S. 16 (1931-1932) 276.
- A. BELLESHEIM, (Rez. CHAPMAN, Notes...), in: De Katholiek, 4^e sér. 39 (1909) 474-476.

- J. BERNAYS, Über die Chronik des Sulpicius Severus (Berlin 1861), in: *Gesammelte Abhandlungen von J. BERNAYS*, hg. von H. USENER, II, Berlin 1885, 81-200.
- M. BESNIER, (Rez. DUFOURCQ, *De manichaeismo...*), in: *Bulletin critique* 22 (1901) 265-269.
- P. BIHLMEYER, Un texte non interpolé de l'apocalypse de Thomas, in: *RB* 28 (1911) 270-282.
- E. BILLING, (Rez. EDLING, *Priscillianus...*), in: *Kyrkohistorisk Arsskrift* 3 (1902) 149-162.
- Ch.J. BISHKO, The Date and Nature of the Spanish "Consensoria monachorum", in: *The American Journal of Philology* 69 (1948) 377-395.
- P. BÖHRINGER, (Rez. PARET, *Priscillianus...*), in: *Deutsche Literaturzeitung* 13 (1892) 73-75.
- BOLETIN DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA 10 (1887) 242-244; 14 (1889) 566-567.
- J.W.Ph. BORLEFFS, (Rez. DAVIDS, *De Orosio...*), in: *Museum. Maandblad voor philologie en geschiedenis* 38 (1931) 103-105.
- A. BOWER, Unpartheiische Historie der Römischen Päpste, von der ersten Gründung des Stuhls zu Rom bis auf die gegenwärtige Zeit... I-II, Magdeburg u. Leipzig 1751-1752.
- A.J.H.W. BRANDT, *Priscillianus*, in: *Theologisch Tijdschrift* 25 (1891) 368-406.
- H. BREWER, *Kommodian von Gaza. Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts*, Paderborn 1906.
- H. BREWER, *Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius*, Paderborn 1909.
- H. BRUDERS, (Rez. MORIN, *Etudes...*), in: *ZkTh* 39 (1915) 387-388.
- V. BULHART, *Nochmals Textkritisches*, in: *RB* 62 (1952) 297-299.
- BULLETIN, The CATHOLIC UNIVERSITY (Rez. CHAPMAN, *Notes...*), in: 15 (1909) 303-305.
- E. BUONAIUTI, *Instanzio o Priscilliano*, in: *Rivista di scienza delle religioni* 1 (1916) 41 ff.
- E. BUONAIUTI, (Rez. BABUT, *Priscillien...*), in: *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* 5 (1909) 775-779.
- Fr.Cr. BURKITT, (Rez. CHAPMAN, *Notes...*), in: *The Journal of Theological Studies* 10 (1909) 281-283.
- C.L. (Rez. EDLING, *Priscillianus...*), in: *RHE* 4 (1903) 407.
- P.Th. CACCIARI, *De Priscillianistarum haeresi, et historia*, Romae 1751.
- B. CAPELLE, (Rez. D'ALE, *Priscillien...*), in: *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* 2 (1937) Nr. 309.
- B. CAPELLE, (Rez. D'ALE, *Priscillien...*), in: *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* 3 (1941) Nr. 21.
- A. CAUCHIE, (Rez. DUFOURCQ, *De manichaeismo...*), in: *RHE* 1 (1900) 536-539.
- F. CAVALLERA, *Galla non gente sed nomine*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 38 (1937) 186-190.
- F. CAVALLERA, (Rez. DE ALDAMA, *El simbolo...*), in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 39 (1938) 94-97.
- + H. CHADWICK, *An Evangelical Movement of the Fourth Century*, Rapport bij Second International Colloquium in Ecclesiastical History van de CIHEC, Oxford 27 sept. 1974.
- J. CHAPMAN, *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels*, Oxford 1908.
- J. CHAPMAN, *Priscillian the Author of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels*: *RB* 23 (1906) 335-349.
- C. CIPOLLA, *La citazione del "Comma Joanneum" in Priscilliano*, in: *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere, Ser. 2.* 40 (1907) 1127-1137.

- G. CIROT, Erreur d'historien ou mensonge d'hérétique, in: Bulletin critique 18 (1897) 350-357.
- G. CIROT, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: Bulletin hispanique 34 (1932) 70-74.
- N. COLETTI, Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta... II. IV. VI, Venetiis 1728-29.
- S. COLOMBO, (Rez. MORIN, Études...), in: Didaskaleion 3 (1914) 355-373.
- H. COPPIETERS, (Rez. CHAPMAN, Notes...), in: RHE 11 (1910) 319-323.
- A. CORDOLIANI, Textes de comput espagnol du VI^e siècle: encore le problème des traités de comput de Martin de Braga, in: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 62 (1956) 685-697.
- A. D'ALÈS, Priscillien, in: Recherches des Sevéndes Relogieuses 23 (1933) 5-44, 129-175.
- A. D'ALÈS, Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^e siècle, Paris 1936.
- + A. D'ALÈS, Priscillien, in: RSR 23 (1933) 5-44 en 129-175.
- P. DAVID, Un traité priscillianiste de comput pascal, Coimbre 1951.
- J.A. DAVIDS, De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica, Hagae Comitibus 1930.
- J.A. DE ALDAMA, El simbolo Toledano I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos, Analecta Gregoriana VII, Romae 1934.
- J.A. DE ALDAMA, El Simbolo "Clemens Trinitas". Notas para su texto y su historia, in: Gregorianum 14 (1933) 485-500.
- D. DE BRUYNE, Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes, in: RB 24 (1907) 318-335.
- D. DE BRUYNE, La Regula Consensoria. Une regle des moines priscillianistes: Rev.Bén. 25 (1908) 83-88.
- D. DE BRUYNE, (Rez. KÜNSTLE, Antipriscilliana...), in: Rev.Bén. 23 (1906) 304-305.
- D. DE BRUYNE, (Rez. CHAPMAN, Notes...), in: Rev.Bén. 26 (1909) 112-115.
- D. DE BRUYNE, (Rez. HARNACK, Der apokryphe Brief...): Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine 1 (1929) Nr. 445.
- V.C. DE CLERCQ, Orosius of Cordova and the Origins of Priscillianism: Studia Patristica I = TU LXIII, Berlin 1957, 601-606.
- B. DE GAFFIER, (Rez. DAVID, Un traité...), in: Analecta Bollandiana 70 (1952) 414.
- J. DE J. PÉREZ, La Cristologia en los Simbolos Toledanos IV, VI y XI, Romae 1939.
- H. DE JONGH, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: RHE 2 (1901) 849-852.
- P. DE LABRIOLIE, FLICKE, A. — MARTIN, V. Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours III-IV, Paris 1947-1948.
- P. DE LABRIOLIE, (Rez. DUFOURCQ, Étude sur les G.M.R. IV), in: Revue critique d'histoire et de littérature, N. S. 69 (1910) 463-468.
- P. DE LABRIOLIE, (Rez. MORIN, Études...), in: Revue critique d'histoire et de littérature, N. S. 77 (1914) 336-337.
- P. DE LABRIOLIE, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: Revue critique d'histoire et de littérature 64 (1930) 541-543.
- H. DELEHAYE, (Rez. PIONTEK, Die katholische Kirche...), in: Analecta Bollandiana 28 (1909) 307-308.
- H. DELEHAYE, (Rez. MORIN, Études...), in: Analecta Bollandiana 33 (1914) 240-242.
- S. DE VRIES, Dissertatio critica de Priscillianistis eorumque fatibus, doctrinis et moribus, Ultrajecti 1745.
- A. DE WAAL, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: Römische Quartalschrift 15 (1901) 72-73.

- J. DIERICH, Die Quellen zur Geschichte Priscillianus, Diss., Breslau 1897.
- J. DIERICH, (Rez. EDLING, Priscillianus...), in: ThLZ 28 (1903) 142-144.
- E. von DOBSCHÜTZ, (Rez. CHAPMAN, Notes...), in: Berliner philologische Wochenschrift 29 (1909) 617-621.
- L. DUCHESNE, Histoire ancienne de l'Eglise, Paris 1907², 1910⁴, 528-551.
- A. DUFOURCQ, De manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris, Paris 1900.
- A. DUFOURCQ, Étude sur les Gesta Martyrum romains. IV, in: Le Néo-Manichéisme et la Légende chrétienne, Paris 1910.
- A. DUFOURCQ, (Rez. BABUT, Priscillien...), in: RHE 11 (1910) 81-82.
- + J. DUHR, Le "de Fide" de Bacharius, in: RHE 24 (1928) 301-307 en 307-341.
- + J. DUHR, Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV^e siècle ou le De Lapsu de Bacharius, Paris 1934.
- E. EDLING, Priscillianus och den äldre Priscillianismen I. Akad. Afhandling, Upsala 1902.
- L. EISENHOFER, (Rez. KÜNSTLE, Antipriscilliana...), in: Theologische Revue 5 (1906) 547-549.
- + J.M. FERNANDEZ CATON, Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romana del siglo IV, León 1962, 67-109.
- G. FICKER, Vigilius von Thapsus, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig 1908, 640-644.
- G. FICKER, (Rez. PIONTEK, Die katholische Kirche...), in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 30 (1909) 79-80.
- G. FICKER, (Rez. BABUT, Priscillien...), in: Deutsche Literaturzeitung 31 (1910) 1998-1999.
- G. FICKER, (Rez. DUFOURCQ, Étude sur les G.M.R. IV), in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 31 (1910) 481-483.
- E. FITA, Santiago de Galicia. Nuevas Impugnaciones y nueva defensa. X. El sepulcro de Santiago y el de Prisciliano, in: Razón y Fe 3 (1902) 477-488.
- E. FITA, Nuevas inscripciones. El anillo gnóstico de Astorga, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 42 (1903) 144-153.
- M. FLACIUS ILLYRICUS, Ecclesiasticae Historiae Centuriae IV-V, Basileae 1560-1562.
- J. FLAMION, (Rez. PIONTEK, Die katholische Kirche...), in: RHE 10 (1909) 622-23.
- J. FLAMION, (Rez. DUFOURCQ, Étude sur les G.M.R. IV), in: RHE 11 (1910) 546-550.
- J. FLAMION, (Rez. MORIN, Études...), in: RHE 15 (1914) 75-77.
- J. FLAMION, (Rez. MORIN, Pro Instantio...), in: RHE 15 (1914) 187.
- H. FLÓREZ, Espana sagrada, IV. VI. XIII-XVI, Madrid 1749-1762.
- J. FONTAINE, L'affaire Priscillien, ou l'ère des nouveaux Catilina, observation sur le Sallustianisme de Sulpice Sévère, in: Mélanges Marique... (aangekondigd in BLE 75 (1974) 277, n. 89).
- F. FUNK, (Rez. CSEL XVIII), in: ThQ 73 (1891) 307-309.
- F. FUNK, (Rez. PARET, Priscillianus...), in: ThQ 74 (1892) 140-142.
- F. FUNK, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: ThQ 83 (1901) 124-125.
- F. FUNK, (Rez. KÜNSTLE, Antipriscilliana...), in: ThQ 88 (1906) 645-646.
- C.H.J. (Rez. D'ALÈS, Priscillien...), in: The Month 169 (1937) 269-270.
- C.KR. (Rez. PARET, Priscillianus...), in: Literarisches Centralblatt für Deutschland (1891) 937-939.
- P.B. GAMS, Die Kirchengeschichte von Spanien II, 1, Regensburg 1864.
- A. GARCIA-CONDE, En el concilio I de Zaragoza, fueron condenados nominalmente los jefes Priscilianistas?, in: Cuadernos de Estudios Gallegos 2 (1946-1947) 223-230.

- Z. GARCIA - VILLADA, *Historia Eclesiástica de España* 1, 2, Madrid 1929.
- Z. GARCIA - VILLADA, *La vida de Santa Helia. Un tratado Priscillianista contra el matrimonio?*, in: *Estudios Eclesiásticos* 2 (1923) 270-279.
- Z. GARCIA - VILLADA, (Rez. DE ALDAMA, *El simbolo...*), in: *Razón y Fe* 107 (1935) 561-562.
- GARCIA - LOAISA, *Collectio conciliorum Hispaniae*, Madridi 1593.
- Fr. GIRVESIUS, *De historia Priscillianistarum dissertatio in duas partes distributa, ordine chronologico digesta*, Romae 1750.
- M. GORDILLO, (Rez. DE ALDAMA, *El simbolo...*), in: *Orientalia christiana periodica* 1 (1935) 512-513.
- J. GRAPE, *Ein spanischer Ketzler des 4. Jahrhunderts als Polemiker gegen Ketzer: "Ernst Allotria". Abhandlungen aus Theologie und Kirche, von Dienern der evang. Kirche in Anhalt, Dessau 1896*, 116-129.
- G. GRÜTZMACHER, (Rez. DUFOURCQ, *De manichaeismo...*), in: *ThLZ* 26 (1901) 197-198.
- Ch. GUIGNEBERT, (Rez. BABUT, *Priscillien...*), in: *Revue historique* 103 (1910) 355-356.
- Ch. GUIGNEBERT, (Rez. DUFOURCQ, *Étude sur les G.M.R. IV*), in: *Revue historique* 103 (1910) 357-358.
- A. von HARNACK, *Der apokryphe Brief des Paulusschülers Titus "De dispositione sanctimonii": Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrg. 1925. Philos.-Historische Klasse, Berlin 1925*, 180-213.
- M. HARTBERGER, *Priscilliana. Eine neue Untersuchung über den Verfasser der 11 Traktate, Handschr. Diss., Freiburg i. Br. 1922*.
- M. HARTBERGER, *Priscillians Verhältnis zur Heiligen Schrift*, in: *Biblische Zeitschrift* 8 (1910) 113-129.
- M. HARTBERGER, *Instantius oder Priscillian?*, in: *ThQ* 95 (1913) 401-430.
- H. HAUPT, *Priscillian, seine Schriften und sein Prozess*, in: *Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 8 (1889) 96-103.
- C.J. von HEFELE, *Conciliengeschichte, Freiburg i.Br. 1873-1877*².
- E. HERZOG, *Eine fünfzehnhundertjährige Gedenkfeier*, in: *Der Katholik. Schweizerisches Organ für kirchlichen Fortschritt* 9 (1886) 9-12, 17-20, 25-29, 34-38.
- E. HERZOG, *Priscillian*, in: *Revue internationale de théologie* 2 (1894) 1-27.
- E. HERZOG, *Priscillianisches*, in: *Revue internationale de théologie* 2 (1894) 370-372.
- E. HERZOG, (Rez. MERKLE, *Der Streit...*), in: *Revue internationale de théologie* 5 (1897) 223-237.
- A. HILGENFELD, *Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften*, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 35 (1892) 1-85.
- A. HILGENFELD, (Rez. CSEL XVIII), in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 32 (1889) 381-384.
- + J.N. HILGARTH, s.v. *Priscillian en Priscillianism*, in: *New Catholic Encyclopedia* 11 (1967) 790-791.
- J.Chr.G.A. HOFFENSACK, *De primo in ecclesia Christiana haeticorum supplicio commentatio*, in: *Programm des Gymnasiums zu Cleve, Cleve 1838*, 1-10.
- J. HUEMER, (Rez. CSEL XVIII), in: *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 40 (1889) 618-620.
- J.D. (Rez. KÜNSTLE, *Antipriscilliana...*), in: *Studien. Tijdschrift voor Godsdiens, Wetenschap, Letteren* 67 (1906) 119-121.
- J.P. (Rez. KÜNSTLE, *Bibliothek...*), in: *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden...* 22 (1901) 658.

- M.R. JAMES, Irish Apocrypha I-II, in: The Journal of Theological Studies 20 (1919) 9-16.
- H. JORDAN, (Rez. MORIN, Études...), in: Theologisches Literaturblatt 35 (1914) 565-566.
- A. JÜLICHER, (Rez. PARET, Priscillianus...), in: Historische Zeitschrift 69 (1892) 322-326.
- A. JÜLICHER, (Rez. KÜNSTLE, Antipriscilliana...), in: ThLZ 31 (1906) 656-659.
- F. KATTENBUSCH, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: Deutsche Literaturzeitung 22 (1901) 1413-1417.
- F. KATTENBUSCH, (Rez. KÜNSTLE, Antipriscilliana...), in: Göttingische gelehrte Anzeigen 170 (1908) 239-249.
- E. KLOSTERMANN, (Rez. MORIN, Études...), in: Theologische Rundschau 17 (1914) 228.
- C.A. KNELLER, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: ZkTh 25 (1901) 291-294.
- H. KOCH, Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 47 (1928) 1-10.
- H. KOCH, Zu Ps.-Titus, De dispositione sanctimonii, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 32 (1933) 131-144.
- H. KOCH, (Rez. KÜNSTLE, Antipriscilliana...), in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 33 (1907) 359-362.
- F.X. KRAUS, (Rez. CSEL XVIII), in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 17 (1891) 111.
- G. KRÜGER, (Rez. CSEL XVIII), in: Theologischer Jahresbericht 9 (1890) 157-158.
- G. KRÜGER, (Rez. PARET, Priscillianus...), in: Theologischer Jahresbericht 11 (1892) 176-177.
- G. KRÜGER, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: ThLZ 26 (1901) 529-531.
- G. KRÜGER, (Rez. BABUT, Priscillien...), in: ThLZ 35 (1910) 424-427.
- G. KRÜGER, (Rez. MORIN, Pro Instantio...), in: ThLZ 38 (1913) 654-655.
- G. KRÜGER, (Rez. MORIN, Études...), in: ThLZ 39 (1914) 395-396.
- G. KRÜGER, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: ThLZ 56 (1931) 180-181.
- B. KÜBLER, (Rez. CSEL XVIII), in: Deutsche Literaturzeitung 10 (1889) 809-812.
- B. KÜBLER, (Rez. SCHEPSS, Pro Priscilliano...), in: Wochenschrift für klassische Philologie 11 (1894) 268-270.
- K. KÜNSTLE, Eine Bibliothek der Symbole und Theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgothischen Arianismus, Mainz 1900.
- K. KÜNSTLE, Antipriscilliana. Dogmengeschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre Freiburg i.Br. 1905.
- K. KÜNSTLE, Das Comma Joanneum. Auf seine Herkunft untersucht, Freiburg i.Br. 1905.
- PH. LABBEUS, — COSSARTIUS, G. Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta... II. III. V, Lutetiae Parisiorum 1671.
- H. LABROSSE, (Rez. MORIN, Études...), in: Le Moyen Age 27 (1914) 184.
- A. LAMBERT, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: Revue des questions historiques 70 (1901) 315-316.
- C. LAMBOT, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: RHE 26 (1930) 999.
- A.P. LANG, Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum, Steyl 1957.
- A.P. LANG, Leo der Grosse und die liturgischen Texte des Oktavtages von Epiphanie, in: Sacris Erudiri 11 (1960) 12-135.
- N. LARDNER, Credibility of the Gospel History, Part II. Vol. IX = The Works of Nathaniel Lardner, D.D. in eleven volumes, IV, London 1788. — Universitätsbibl. Erlangen.

- A. LAVERTUJON, *La chronique de Sulpice Sévère II*, Paris 1899.
- A. LAVERTUJON, Une résurrection, in: *Le Temps*, 17.-18. février 1891 (1893? 25.-26. février 1892?).
- H. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris 1906².
- P. LEJAY, (Rez. DUFOURCQ, *De manichaeismo...*), in: *Revue critique d'histoire et de littérature*, N.S. 53 (1902) 23-25.
- J. LEIPOLDT, (Rez. KÜNSTLE, *Antipriscillianiana...*), in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 27 (1906) 236-237.
- J. LEIPOLDT, (Rez. PIONTEK, *Die katholische Kirche...*), in: *ThLZ* 34 (1909) 229-230.
- J. LEIPOLDT, (Rez. Chapman, *Notes...*), in: *ZKG* 30 (1909) 368.
- A. LESORT, (Rez. BABUT, *Priscillien...*), in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 71 (1910) 332-334.
- Fr. LEZIUS, *Die Libra des Priscillianisten Dictinius von Astorga: Abhandlungen A. von Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet*, München 1898, 113-124. — *Bibl.Apost. Vaticana*.
- Fr. LEZIUS, *Priscillian*, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XVI (1905) 59-65.
- H. LIETZMANN, (Rez. KÜNSTLE, *Bibliothek...*), in: *Theologische Rundschau* 5 (1902) 107-109.
- A. LOISY, (Rez. KÜNSTLE, *Bibliothek...*), in: *Bulletin critique* 22 (1901) 554-556.
- Fr. LOOFS, (Rez. CSEL XVIII), in: *ThLZ* 15 (1890) 7-16.
- + R. LOPEZ CANEDA, *Prisciliano, su pensamiento y su problema historico*, Cuadernos de Estudios Gallegos, Anejo XVI, Santiago de Compostela 1966.
- A. LOPEZ-FERREIRO, *Estudios histórico-criticos sobre el Priscilianismo*, Santiago 1878.
- + R. LORENZ, *Die Anfängen des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, in: *ZKG* 76 (1966) 1-61.
- + R. LORENZ, *Priscillian und der Priscillianismus*, in: *DKiG*..... C49-51.
- + E.A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores*, Part IX, Germany, Oxford 1959, n° 1431 en lit.pag. /69.
- J.H.B. LÜBKERT, *De haeresi Priscillianistarum ex fontibus denuo collatis*, Hauniae 1840.
- J. MacCAFFREY, (Rez. KÜNSTLE, *Antipriscillianiana...*), in: *The Irish Theological Quarterly* 1 (1906) 228-229.
- J. MACRORY, (Rez. CHAPMAN, *Notes...*), in: *The Irish Theological Quarterly* 4 (1909) 92-93.
- J. MADOZ, *Le symbole du XI^e concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur*, Louvain 1938.
- J. MADOZ, *Le symbole du IV^e concile de Tolède*, in: *RHE* 34 (1938) 5-20.
- J. MADOZ, *El simbolo de VI^e Concilio de Toledo*, in: *Gregorianum* 19 (1938) 161-193.
- J. MADOZ, *Eugène de Tolède. Une nouvelle source du symbole de Tolède de 675*, in: *RHE* 35 (1939) 530-533.
- J. MADOZ, *Una nueva redacción del "Libellus de fide" de Baquiaro*, in: *Revista española de teología* 1 (1940-1941) 463-474.
- J. MADOZ, *Prisciliano*, in: DIAZ-PLAJA, G. *Historia General de las Literaturas Hispánicas I*, Barcelona 1949.
- J. MADOZ, *Priscilliano e Priscillianismo*, in: *Enciclopedia Cattolica X (Roma-Città del Vaticano 1953)* 41-42.
- J. MADOZ, *Arrianismo y Priscilianismo en Galicia*, in: *Bracara Augusta* 8 (1957) 68-87.

- J.M. MANDERNACH, *Geschichte des Priscillianismus*. Ein Versuch, Trier 1851.
- E. MANGENOT, (Rez. KÜNSTLE, *Antipriscillianiana...*), in: *Revue de l'Orient chrétien* 11 (1906) 105-107.
- U. MANNUCCI, (Rez. MORIN, *Études...*), in: *Bessarione* 30 (1914) 136-137.
- J. MARTIN, *Priscillianus oder Instantius?*, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 47 (1927) 237-251.
- + J. MARTIN, s.v. *Priscillian*, in: *LThK* 8 (1963) 769.
- M. MARTINS, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos séc. IVa VII*, Braga 1950.
- M. MARTINS, (Rez. DAVID, *Un traité...*), in: *Brotéria* 55 (1952) 234-235.
- L. MASSEBIEAU, (Rez. CSEL XVIII), in: *Annales de bibliographie théologique* 2 (1889) 1-7.
- E. MASSONNEAU, *La magie dans l'antiquité romaine*, Paris 1934.
- + J. MEHLMANN, *Une citation de S. Jérôme dans un apocryphe priscillianiste*, in: *Sacris Erudiri* 18 (1967-1968) 370-371.
- M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Espanoles II = Obras completas VII*, Madrid 1944.
- M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Opúsculos de Prisciliano y modernas publicaciones acerca de su doctrina*, in: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (1899) Nr. 1-4, 8-10 = *Obras completas VII*, Madrid 1944, 321-362.
- G. MERCATI, *Note di letteratura biblica e cristiana antica. XI. I due "Trattati al popolo" di Prisciliano*, in: *Studi e Testi* V, Roma 1901, 127-136.
- G. MERCATI, (Rez. MORIN, *Études...*), in: *Rassegna Gregoriana* 13 (1914) 287-290.
- G. MERCATI, (Rez. MORIN, *Études...*), in: *Theologische Revue* 14 (1915) 113-118.
- S. MERKLE, *Prudentius und Priscillian*, in: *ThQ* 76 (1894) 77-125.
- S. MERKLE, *Der Streit über Priscillian*, in: *ThQ* 78 (1896) 630-649.
- S. MERKLE, (Rez. DIERICH, *Die Quellen...*), in: *Römische Quartalschrift* 12 (1898) 99-100.
- E. MICHAEL, *Priscillian und die neueste Kritik*, in: *ZKT* 16 (1892) 692-706.
- E. MICHAEL, *Dr. Schepas und Priscillian*, in: *ZKT* 18 (1894) 190-196.
- E. MICHAUD, (Rez. LAVERTUJON, *La chronique...*), in: *Revue internationale de théologie* 8 (1900) 557-565.
- W. MOELLER, — SCHUBERT, H. von, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Tübingen und Leipzig, 1902².
- P. MOHR, (Rez. CSEL XVIII), in: *Neue Philologische Rundschau*, Gotha 1890, 91-96.
- P. MONCEAUX, *La question du Priscillianisme*, in: *Journal des Savants*, N.S. 9 (1911) 70-75, 104-113. — *Universitätsbibl. Freiburg i.Br.*
- P. MONCEAUX, (Rez. MORIN, *Études...*), in: *Journal des Savants* N. S. 13 (1915) 285.
- MONTH, THE (Rez. MORIN, *Études...*), in: 124 (1914) 213-214.
- G. MORIN, *Études, Textes, Découvertes I = Anecdota Maredsolana*, 2^{de} sér., Maredsous-Paris 1913.
- G. MORIN, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du cinquième siècle*, in: *Rev.Bén.* 10 (1893) 385-394.
- G. MORIN, *Le Liber Dogmatum de Gennade de Marseille et problèmes qui s'y rattachent*, in: *Rev.Bén.* 24 (1907) 445-455.
- G. MORIN, *Un traité priscillianiste inédit sur la Trinité*, in: *Rev.Bén.* 26 (1909) 255-280.
- G. MORIN, *Pro Instantio, contre l'attribution à Priscillien des opuscules du manuscrit de Würzburg*, in: *Rev.Bén.* 30 (1913) 153-173.

- G. MORIN, Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400. I. Deux lettres mystiques d'une ascète espagnole, in: Rev.Bén. 40 (1928) 289-310.
- G. MORIN, (Rez. BABUT, Priscillien...), in Rev.Bén. 26 (1909) 486-487.
- + A. MUNDO, Origenismo y Priscilianismo en Baquiaro, in: Comunicación al Congreso Internacional como homenaje a San Martin de Braga, Braga 1950.
- + A. MUNDO, Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII, in: Settimana di studio del Centro Italiano sull'alto medioevo IV, Il monachesimo dell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale, Spoleto 8-14 apr. 1956, Spoleto 1957, 103-.....
- A. NEANDER, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche II, Hamburg 1831.
- M. NICCOLI, Il delitto di eresia alla fine del secolo IV in relazione al processo di Priscilliano, in: Résumés des communications présentées au VII Congrès des sciences historiques I, Varsovie 1933, 239-243.
- N. NOGUER, Un nuevo libro de la Espana Visigoda (= Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: Razón y Fe 2 (1902) 60-71, 221-238.
- H. OMONT, (Rez. MORIN, Études...), in: Bibliothèque de l'École des Chartes 74 (1913) 633-634.
- + A. ORBE, Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista 'de trinitate fidei catholicae', in: Gregorianum 49 (1958) 510-562.
- + J.L. ORELLA, La penitencia en Prisciliano (340-385), in: Hispania Sacra 21 (1968) 1-31.
- P.D. (Rez. DUFOURCQ, Étude sur les G.M.R. IV), in: Revue biblique, N. S. 7 (1910) 611-612.
- P.L. PARET, Priscillianus...), in: Revue critique d'histoire et de littérature, N. S. 31 (1891) 429.
- J.R. PALANQUE, FLICHE, A. — MARTIN, V. Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours III-IV, Paris 1947-1948.
- Fr. PARET, Priscillianus. Ein Reformator des vierten Jahrhunderts, Würzburg 1891.
- + P. PEDRET CASADO, Xesús ante o priscilianismo, in: Boletín de la Real Academia Gallega 28-29 (1933).
- P. PEETERS, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: Analecta Bollandiana 50 (1932) 164-166.
- J. PÉREZ DE URBEL, Los monjes espanoles en la edad media I-II, Madrid 1933-1934.
- J. PÉREZ DE URBEL, La Teologia Trinitaria en la contienda Priscilianista, in: Revista espanola de teologia 6 (1946) 589-606.
- + J. PÉREZ DE URBEL, Le monachisme en Espagne au temps de saint Martin, in: Saint Martin et son temps, Memorial du XVIIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961, Romae 1961, 52-54 en 65.
- I. PETERS, Les prétendus 104 canons du IV^e concile de Carthage de l'an 398, in: Compte rendu du troisième Congrès scientifique international des Catholiques, II^e section, Bruxelles 1895, 220-231.
- I. PETERS, (Rez. PARET, Priscillianus...), in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 18 (1892) 267-269.
- M. PETSCHEWIG, (Rez. CSEL XVIII), in: Berliner philologische Wochenschrift 9 (1889) 1399-1402.
- G. PFEILSCHIFTER, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: Litterarische Rundschau für das katholische Deutschland 27 (1901) 199-201.
- F. PIONTEK, Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts, Breslau 1908, 1-71.
- + G. DE PLINVAL, Rec. B. VOLLMANN, in: RHE 61 (1966) 541-543.

- A. PONCELET, (Rez. CHAPMAN, Notes...), in: *Analecta Bollandiana* 28 (1909) 206-207.
- D. POWELL, *Priscillianism as a Popular Evangelical Revival*, CIHEC-Colloquium Oxford 26 sept. 1974.
- A.Ch. PUECH, (Rez. CSEL XVIII), in: *Journal des Savants* (1891) 110-124, 243-255, 307-318.
- A.Ch. PUECH, *Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien*, in: *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* 2 (1912) 81-95, 161-213.
- A.Ch. PUECH, (Rez. BABUT, Priscillien...), in: *Annales du Midi* 2 (1909) 512-517.
- QUARTALSCHRIFT, THEOLOGISCHE Die Synode zu Caesaraugusta (Saragossa) i.J. 380: 8 (1826) 404-414.
- QUARTALSCHRIFT, THEOLOGISCHE Die erste Synode zu Toledo um das J. 400: 8 (1826) 605-621.
- P. QUESNEL, *Sancti Leonis Magni Papae Primi opera omnia... II*, Lugduni 1700².
- H. RAHNER, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: *ZkTh* 56 (1932) 278.
- J.M. RAMOS Y LOSCERTALES, *Prisciliano. Gesta rerum*, Salamanca 1952.
- REVIEW, *THE CHURCH QUARTERLY* (Rez. MORIN, Études...) 78 (1914) 455-457.
- REVUE BÉNÉDICTINE (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...): 18 (1901) 99-100.
- REVUE BIBLIQUE (Rez. KÜNSTLE, Antipriscilliana...): N. S. 3 (1906) 334.
- REVUE BIBLIQUE (Rez. MORIN, Études...): N. S. 11 (1914) 145.
- REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE (Rez. CHAPMANN, Notes...): 10 (1909) 196.
- J.F. RIANO, *Erigie gnóstica de Bronce*, in: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 34 (1899) 124-132.
- RIEMANN, (Rez. PARET, Priscillianus...), in: *Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland* 38 (1891) 566-567.
- M. RISCO, *Espana sagrada... XXX*, Madrid 1775.
- A. RÖSLER, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens*, Freiburg i. Br. 1886.
- + M.A.N. ROVERS, *Rec. CSEL* 18, in: *NTT* 21 (1889) 219-224.
- D. RUBIO, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: *The Catholic Historical Review* 17 (1931-1932) 60-61.
- + G. RUHBACH, *Priscillianus*, in: *Der kleine Pauly, Lexicon der Antike auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter*, bearb. u hrsg.v. K. Ziegler u. W. Sontheim 4. Bd, München 1972, 1142-1144.
- J. RUIZ-GOYO, *Carta dogmática de San León Magno a Santo Toribio obispo de Astorga*, in: *Estudios Eclesiásticos* 15 (1936) 367-379.
- + P. SÁINZ RODRIGUEZ, *Estado actual de la cuestión priscilianista*, in: *Anuario de Estudios Medievales* 1 (1964) 653-659.
- W. SANDAY, (Rez. CSEL XVIII), in: *The Classical Review* 4 (1890) 415-417.
- M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Litteratur IV*, 1, München 1904, BABUT Pr. 253, 1914, 345.
- W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, Masch. Diss., Freiburg i. Br. 1957, 99-259.
- G. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt ... Praefatio* = CSEL XVIII, Vindobonae 1889.
- G. SCHEPSS, *Priscillian, ein neu aufgefundener lat. Schriftsteller des 4. Jahrhunderts*. Vortrag, Würzburg 1886.
- G. SCHEPSS, *Die Sprache Priscillians*, in: *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik* 3 (1886) 309-328.
- G. SCHEPSS, *Pro Prisciliano*, in: *Wiener Studien* 15 (1893) 128-147.
- G. SCHEPSS, (Rez. PARET, Priscillianus...), in: *Wochenschrift für klassische Philologie* 8 (1891) 882-887.

- G. SCHEPSS, (Rez. DIENICH, Die Quellen...), in: Wochenschrift für klassische Philologie 14 (1897) 1205-1206.
- G. SCHEPSS, Notiz zu Priscillian, in: ThLZ 15 (1890) 340.
- J.M. SCHRÖCKH, Christliche Kirchengeschichte XI. XVIII, Leipzig 1786-1793.
- H. von SCHUBERT, Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus, Leipzig 1903.
- V. SCHULTZE, (Rez. CSEL XVIII), in: Historische Zeitschrift 63 (1889) 290-291.
- + C.A. SCOTT, s.v. Priscillianism, in: Encyclopedia of Religions and Ethics, ed. by J. HASTINGS 10 (1971) 336-338.
- Th.J. SHAHAN, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: The Catholic University Bulletin 7 (1901) 193-196.
- + R. SILVA, s.v. Priscilianismo, in: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 3 (1973) 2027-2028.
- H.D. SIMONIN, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: Le Moyen Age 42 (1932) 45-46.
- K. SITTL, (Rez. CSEL XVIII), in: Bursian-Müllers Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft 59 (1890) 44-45.
- K. SITTL, (Rez. SCHEPSS, Die Sprache Priscillians...), in: Bursian-Müllers Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft 68 (1892) 267-269.
- H. von SODEN, (Rez. CHAPMANN, Notes...), in: ThLZ 34 (1909) 258-262.
- A. SOUTER, (Rez. MORIN, Études...), in: The Journal of Theological Studies 15 (1913) 145-147.
- Th. STANGL, (Rez. CSEL XVIII), in: Wochenschrift für klassische Philologie 6 (1889) 771-773.
- O. STEGMÜLLER, Das manichäische Fundamentum in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit, in: ZkTh 74 (1952) 450-463.
- M. STENZEL, Die Konstanzer und St. Galler Fragmente zum altlateinischen Dodekapheton. III. Das Dodekapheton bei Priscillian, in: Sacris Erudiri 5 (1953) 75-78.
- J. STEVENSON, (Rez. D'ALÈS, Priscillien...), in: The Journal of Theological Studies 39 (1938) 201-202.
- STUDI RELIGIOSI (Rez. KÜNSTLE, Antipriscilliana...) 6 (1906) 742-743.
- E. SUYS, La sentence portée contre Priscillien, in: RHE 21 (1925) 530-538.
- J. SVENNUNG, Annotationes criticae ad Tractatus Priscillianeos: Strena philologica Upsaliensis. Festschrift P. Persson, Upsala 1922, 137-143.
- S. TILLEMONT, LENAÏN DE, Mémoires pour servir à l'histoire Ecclésiastique des six premiers siècles... VIII. XV, Paris 1702-1711.
- TIMES, THE EXPOSITORY (Rez. MORIN, Études...): 25 (1914) 473.
- C. TORRES, (Rez. RAMOS Y LOSCERTALES, Prisciliano...), in: Anuario de historia del derecho español 24 (1954) 658-666.
- + C. TORRES, artikel in: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 42 (1956) 785-794.
- C.H. TURNER, Adversaria Patristica VI. Priscillian and the Acts of Judas Thomas, in: The Journal of Theological Studies 7 (1906) 603-605.
- C.H. TURNER, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: The Journal of Theological Studies 2 (1901) 458-464.
- + U. DE VAL, s.v. Priscillianistas, in: Diccionario de Historia eclesiástica de España 3 (1973) 2028; s.v. Prisciliano t.a.p. 2029.
- H.A. VAN BAKEL, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: NTT 20 (1931) 80-81.
- B. VAN VENRAAI, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: Historisch tijdschrift 11 (1932) 279-81.
- H. VOGELS, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: Gnomon 7 (1931) 497-501.
- C. VOISIN, (Rez. KÜNSTLE, Bibliothek...), in: Bulletin bibliographique et pédagogique du Musée Belge. Revue de philologie classique 5 (1901) 117-118.

- + B. VOLLMANN, Studien zum Priszillianismus, Die Forschung, Die Quellen, Der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen, Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 7, St. Ottilien 1965.
- Chr.W.Fr. WALCH, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien... III, Leipzig 1766.
- WALTER, (Rez. KUNSTLE, Antipriscillianiana...), in: Theologisches Literaturblatt 29 (1908) 171-173.
- C. WEYMAN, (Rez. CSEL XVIII), in: Blätter für das Bayerische Gymnasialschulwesen 25 (1889) 392-395.
- C. WEYMAN, (Rez. PARET, Priscillianus...), in HJ 12 (1891) 159.
- C. WEYMAN, (Rez. MORIN, Études...), in HJ 35 (1914) 187-188.
- W. WILBRAND, (Rez. DAVIDS, De Orosio...), in: Theologische Revue 29 (1930) 498-499.
- Th. ZAHN, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II, Erlangen 1892.
- J. ZEILLER, (Rez. DUFOURCQ, Étude sur les G.M.R. IV, in: Revue des questions historiques 87 (1910) 660-661.
- + J. ZIEGLER, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jahrhundert nach Christus, Frankfurter Altkirchlichen Studien 4, Kallmünz 1970.
- O. ZÖCKLER, (Rez. PARET, Priscillianus...), in: Evangelische Kirchenzeitung 126 (1891) 605-606.
- O. ZÖCKLER, (Rez. PARET, Priscillianus...), in: Theologisches Literaturblatt 12 (1891) 233-235.

Even voor het ter perse gaan van deze studie werd aangekondigd (maar was nog niet bereikbaar):

- H. CHADWICK, Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church, New. Clar. Bible. New. Test.1976.

B. Algemeen

- A. ADAM, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustinus, in: ThLZ 77 (1952) 385-390.
- A. ADAM, Grundbegriffe des Mönchtums, in: ZKG 65 (1953-1954) 224-228.
- A. ADAM, Manichäische Denkkategorien bei Augustinus, in: ZKG 69 (1958) 1-25.
- A. ADAM, Rezension Vööbus, Asceticism in the Syrian Orient, in: GGA 213 (1960) 127-145.
- E. AMANN, s.v. Pacien, in: DTC 11 (1932) 1721.
- C. ANDRESEN - M. KRAUSE - K. RUDOLPH, Die Gnosis, 2 Bde, Zürich 1971.
- S. ARAI, Die Christologie des Evangelium Veritatis, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Leiden 1964.
- O. BARDENHEWER, Geschichte der altchristlichen Literatur III, Freiburg i.Br. 1912, 1923².
- G. BARTELINK, Wat wisten de heidenen van het oudchristelijk taalgebruik, Nijmegen 1975.
- J.B. BAUER, Askese und Weltflucht, in: Wort und Wahrheit 27 (1972) 403-420.
- K. BAUS - E. EWIG, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, 1. Halbband: Die Kirche von Nikäa bis Chalkedon, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg.v. H. Jedin IIA, Freiburg i.Br. 1974.
- G. BLOND, Les encratites et la vie mystique: Mystique et continence, in: Études Carmélitaines, Paris 1951, 117-130.
- G. BLOND, Encratisme, in: DSAM 4 (1960) 629-630.
- A. BÖHLICH, Mysterium und Wahrheit, Leiden 1968.
- A. BOUCHÉ-LECLERCQ, L'astrologie grecque, Paris 1899, anast. herdr. 1963.
- S.P. BROCK, Early Syrian Asceticism, in: Numen 20 (1973) 1-19.
- P. BROWN, The World of Late Antiquity, From Marcus Aurelius to Muhammed, Library of European Civilisation, London 1971.
- P. BROWN, Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London 1972.
- R. CANTALAMESSA, La cristologia di Tertulliano, Paradossio, Studi di Letteratura 18, Friburgo (Svizzera) 1962.
- F. CAVALLERA, L'Heritage Littéraire et spirituel du prêtre Eutrope (IVe-Ve s.), in: RAM 24 (1948) 60-71.
- H. CHADWICK, s.v. Enkratieia, in: RAC 5 (1962) 354-355.
- A. CORDOLIANI, Textes de comput espagnol du VI^e siècle: encore le problème de comput de Martin de Braga, in: RABM 2 (1956) 234-235.
- E. CORNÉLIS, La gnose éternelle, Je sais-je crois, 14^{me} partie 146, Paris 1959.
- P. CORSSSEN, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, TU 15, 1, Leipzig 1897.
- Fr. CUMONT, Recherches sur le Manichéisme I. La cosmologie manichéenne d'après Théodor Bar khôni, Bruxelles 1908.
- Fr. CUMONT, La propagation du Manichéisme dans l'empire romain, in: RHLR 1 (1910) 31-43.
- J. DANIELOU, Terre et paradis, in: Eranos Jahrb. 22, Zürich 1953, 433-472.
- J. DANIELOU, Trinité et Angelologie dans la théologie judéo-chrétienne, in: RSR 45 (1957) 5-41.
- J. DANIELOU, Théologie du Judéo-christianisme, Paris 1957.
- J. DANIELOU, Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissensch. Heft 121, Köln-Opladen 1964.
- J. DANIELOU, La traité de Centesima, Sexagesima, Tricesima et le Judéo-christianisme latin avant Tertullien, in: Vig.Chr. 25 (1971) 171-181.

- E.A. DAVIDS, Das Bild vom neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum, Salzburger Patristische Studien, Salzburg-München 1968.
- A. DAVIDS, Irrtum und Häresie, in: Kairos 15 (1973) 165-187.
- F. DECRET, Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine, Paris 1970.
- F. DECRET, Mani et la tradition manichéenne, Collections microcosme, Maîtres spirituels 40, Paris 1974.
- E. DE STOOP, Essai sur la diffusion du Manichéisme, Université de Gand, Recueil des Travaux publ. par la Faculté de Philosophie et Lettres, Gand 1909.
- H. DÖRRIES, Wort und Stunde, I, Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966.
- A. DUFOURCQ, Étude sur les Gesta Martyrum Romains IV, Le Néo-Manichéisme et la légende chrétienne, Paris 1910.
- P. DUHEM, Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic II, Paris 1954.
- G. FOLLIET, Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme Africain, in: Saint Martin et son temps, Memorial du XVIe centenaire dès débuts du monachisme en Gaule, 361-1961, Romae 1961, 25-44.
- J. FONTAINE, L'affaire Priscillien, ou l'ère des nouveaux Catilina, observation sur le Sallustianisme de Sulpice Sévère, in: Melanges Marique..... (aangekondigd in BLE 75 (1974) 277, n. 89).
- J. FONTAINE, Vérité dans la chronologie de la Vita Martini, in: Studia Anselmiana 44, Roma 1961, 189-236.
- K.S. FRANK, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Grundzüge 25, Darmstadt 1975.
- K.S. FRANK, Einführung, in: Askese und Mönchtum in der alten Kirche, Wege der Forschung 409, Darmstadt 1975, 1-33.
- K.S. FRANK, Angelicos bios, Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum "engelgleichen Leben" in frühen Mönchtum, Münster 1964.
- I. GARCIA Y BELLIDO, Les religions orientales dans l'Espagne romaine, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 5, Leiden 1967.
- W. GEERLINGS, Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus im Theologie Augustins, in: ZKTh 93 (1971) 45-60.
- S. GIET, Un courant judéo-chrétien à Rome au milieu du IIe siècle, in: Aspects du Judéo-christianisme, Colloque de Strasbourg, Paris 1965, 95-112.
- M.M. GOOSEN-MALLORY, Christian Mysticism and Affective Redemption, A Dogmatic Reflection on the Empirical Testing of the Teaching of Saint John of the Cross,.....1976. (in voorbereiding).
- J. GRIBOMONT EN P. SMULDERS, L'esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères, in: DSAM 4 (1961) 1257-1283.
- J. GROSS, Die Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels, Bd. I, Von der Bibel bis Augustinus, München-Basel 1960.
- R. HAARDT, Zur Methodologie der Gnosisforschung, in K.W. Tröger, Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973, 183-202.
- A. HAMMAN, L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne, in RSR 42 (1968) 1-23.
- I. HAUSHERR, Opus dei, in: OCP 13 (1947) 195-218.
- I. HAUSHERR, Les orientaux connaissent-ils les "nuits" de saint Jean de la Croix?, in: OCP 12 (1946) 5-46.

- A. HENRICHS - L. KOENEN, Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon, inv. nr. 4780), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 5 (1970) 97-216; Tafeln IV-VI.
- K. HEUSSE, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936.
- P.W. VAN DE HORST - J. MANSFELD, An Alexandrian Platonist against Dualism, Alexander of Lycopolis' Treatise "Critique of the Doctrines of Manichaeus", trans. with an intr. and notes, Leiden 1974.
- J. JERVILL, Imago Dei, Gen. 1, 26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefe, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments 76, N.F. 58, Göttingen 1960.
- H. KARPP, Probleme altchristlicher Anthropologie, Beiträge zur Forschung christlicher Theologie 44,3, Gütersloh 1950.
- F. KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol, seine Entstehung sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte, 2 Bde, Leipzig 1894, Hildesheim 1962 (anast. herdr.).
- J. KELLY, Early Christian Doctrines, London 1958¹, 1964⁴.
- A. KLIJN, The Acts of Thomas, Introduction, Text, Commentary, Suppl. to Nov. Test. 5, Leiden 1962.
- G. KNIPPENBERG, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, in: Numen 17 (1970) 211-231.
- H. KOCH, Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller, in: ZKG 47 (1928) 1-10.
- H. KOCH, Virgines Christi, TU 31,2, Leipzig 1907.
- W. KRANZ, Kosmos, Archiv für Begriffsgeschichte, Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie II, 1, Bonn 1955.
- G. KRETSCHMAR, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Beiträge zur historischen Theologie 21, Tübingen 1956.
- G. KRETSCHMAR, Die Einführung des Sanctus in die lateinische Messliturgie, Neue Arbeiten zur Geschichte des Ostergottesdienst II, in: JLn 7 (1962) 79-86.
- G. KRETSCHMAR, Die Bedeutung der Liturgiegeschichte für die Frage nach der Kontinuität des Judentums in nachapostolischer Zeit, in: Colloque de Strasbourg, Paris 1965, 113-137.
- G. KRETSCHMAR, Le développement de la doctrine du Saint Esprit du Nouveau Testament à Nicée, in: Verbum Caro 22 (1968) 5, 5-55.
- S. LAEUCHLI, Power and Sexuality, The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira, Philadelphia 1972.
- J. LEBRETON, Histoire du Dogme de la Trinité II, de S. Clément à S. Irénée, Paris 1928.
- LE ORIGINI dello Gnosticismo, Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966, Testi e Discussioni publ. a cura di U. Bianchi, Suppl to Numen 12, Leiden 1967.
- B. LOHSE, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche, Religion und Kultur der alten Mittelmeervelt in Parallelforschungen I, München 1969.
- L. LORIE, Spiritual Terminology in the Latin Translation of the Vita Antonii, with References to fourth and fifth Century Monastic Literature, Utrecht-Nijmegen 1955.
- J. MÉRARD, L'Évangile de vérité, Paris 1962.
- J. MOINGT, Théologie trinitaire de Tertullien, II et III, Unité et processions, Théologie 69-70, Paris 1966.
- P. MONCEAUX, Histoire littéraire d'Afrique chrétienne III, Paris 1905.

- P. NAGEL, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums, TU 95, Berlin 1966.
- P. NAGEL, Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhundert in der manichäischen Literatur, in: K. Tröger, Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973, 149-182.
- J. OCHAGAVIA, Visibile Patris Filius, A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition, Roma 1964.
- A. ORBÁN, Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens, Graecitas christianorum 4, Nijmegen 1940.
- H.Ch. PUECH, Das Begriff der Erlösung im Manichäismus, in: Eranos Jahrb. 5 (1936), Zürich 1937.
- H.Ch. PUECH, Le prince des ténèbres et son royaume, in: Etudes Carmélites 27 (1948) 136-174.
- H.Ch. PUECH, Le manichéisme. Son fondateur - sa doctrine, Paris 1949.
- H.Ch. PUECH, Die Religion des Mani, in: Christus und die Religionen der Erde, Handbuch der Religionsgeschichte II, Freiburg i.Br. 1959, 507-563.
- J. QUASTEN, Patrology, Utrecht-Brussel 3 vol. 1950-1963.
- G. QUISPTEL, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951.
- G. QUISPTEL, De Joodse achtergrond van de Logoschristologie, in: Vox Theologica 25 (1954-1955) 48-55.
- G. QUISPTEL, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, in: Eranos Jahrb. 22 (1953), Zürich 1954, 195-234.
- G. QUISPTEL, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Suppl. to Nov. Test. 15, Leiden 1967.
- H. RAHNER, in: Eranos Jahrb. 15, Das Menschbild des Origines, Zürich 1948, 197-248.
- R. REITZENSTEIN, Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristliche Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen 1916.
- J. RIES, Introduction aux études manichéennes, in: EThL 33 (1957) 453-482.
- H. RONDET, Le péché original dans la tradition, in: BLE 66 (1965) 241-271; 67 (1966) 115-148 en 68 (1967) 20-43.
- K. RUDOLPH, Randerscheinungen des Judentums und des Gnostizismus, in: Kairos 9 (1967) 105-122.
- K. RUDOLPH, Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht, in: ThR 34 (1969) 121-176; 181-323; 358-362; 36 (1971) 1-62; 89-124; 37 (1972) 289-360; 38 (1973) 1-25.
- K. RUDOLPH (ed.) Gnosis und Gnostizismus, Wege der Forschung 217, Darmstadt 1975.
- H. SCHENKE, Die Spekulation über Gen. 1, 26f. bei Gnostikern, Juden und Christen, in: Der Gott "Mensch" in der Gnosis. Ein Religionsgeschichtliche Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962.
- H. SCHENKE, Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973, 205-229.
- H. SCHLUNK, Arte Visigodo, in: Ars Hispaniae, Historia Universal del Arte Hispanico II, Madrid 1947, 227-427.
- M. SCHMAUS, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münsterische Beiträge zur Theologie 2, Münster i.W. 1927.
- E. SCHNEWEIS, Angels and Demons in According to Lactantius, Washington 1943.
- P. SCHWANZ, Imago Dei als Christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Halle 1970.
- P. SMULDERS, La doctrine trinitaire de Saint Hilaire, Anal. Greg. 32, Rome 1944.

- P. SMULDERS, *Victricius van Rouen*, in: *Bijdragen* 17 (1956) 1-25.
- A. STIEGLE, *Der Agennesiebegriff in der griechische Theologie des IV. Jahrhunderts*, Freiburg i.Br. 1913.
- L. TRIA, *De similitudine carnis peccati. Il suo autore e la sua theologia*, Roma 1936.
- K.W. TRÖGER (ed.), *Gnosis und Neues Testament, Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1973.
- J. TURNER, *A New Link in the Syrian Juds Thomas Tradition*, in: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of A. Böhlich*, *Nag Hammadi Studies* III, ed. M. KRAUSE, Leiden 1972, 109-119.
- W. ULLMANN, *Gottesvorstellung der Gnosis als Herausforderung an Theologie und Verkündigung*, in: *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1937, 383-403.
- F.G. UNTERGASZMAIR, *Im Namen Jesu, Der Namensbegriff im Johannes-evangeliums Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu den johanneischen Namensaussagen*, *Forschungen zur Bibel* 13, Stuttgart 1973.
- A. VÖGTLE, *Der Adam-Christus-typologie und "der Menschensohn"*, in: *TTZ* 60 (1951) 309-328.
- W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origines*, *Beiträge zur historischen Theologie* 7, Tübingen 1931.
- A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, 2 vol. *CSCO* 184 and 197, Louvain 1958 and 1960.
- G. WAGNER, *Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft. Der Zeugnis der orthodoxen Tradition*, in: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 214-222.
- K. WÖLFL, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, *Anal. Greg.* 112, Roma 1960.
- J. ZANDEE, *Gnostic Ideas on the Fall and Salvation*, in: *Numen* 11 (1964) 13-74.
- J. ZANDEE, *Het Evangelie der Waardheid, Een gnostisch geschrift*, Amsterdam 1965.
- A. ZIEGENAUS, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, *Münchener Theologische Studien* 2, *Systematische Abteilung* 41, München 1972.

SCHEMA VOOR DE INHOUD VAN DEEL 2,
DE PRAKTIJK VAN DE ASCETEN ROND PRISCILLIANUS.

- Inleiding: 1) de waarde van de te gebruiken bronnen.
2) hypothese: overeenkomsten (verwantschap?) van de ascetische praxis van de groep rond Priscillianus, gegrond op de dogmatische achtergronden van zijn "theorie" (Deel 1), met zeer originele vormen van archaisch Syro-Palestinensisch Christendom.

Hoofdstuk I..... *De asceten.*

- Par. 1: de asceten in het Westen; hun eigen aard; hun verwantschap met archaische vormen van Joods-christelijk ascetisme.
Par. 2: Priscillianus en zijn kring (geschiedenis).
Par. 3: hun praxis en de verwantschap met archaische vormen van ascetisme.

Hoofdstuk II..... *Het gebruik van de Schrift en het charisma van de profetie.*

- Par. 1: inspiratie - Schrift - Canon.
Par. 2: de apocryphen; hun waarde en gebruik.
Par. 3: de charismatische profetie: de relatie daarvan tot de ascese.

Hoofdstuk III..... *De plaats van de asceten in de Kerk.*

- Par. 1: kerkbeeld.
Par. 2: plaats van de asceten in de Kerk.
Par. 3: Kerk en eindverwachting.

SAMENVATTING

In deze studie, onder de titel "Achtergronden van Priscillianus' christelijke ascese" wordt getracht vanuit de teksten: de 11 tractaten en de canones, die door G. Schepps in 1889 in CSEL 18 werden gepubliceerd, een analyse aan te bieden van de theoretische basis van de leer van deze bisschop van Avila uit de 2e helft van de 4e eeuw. Hoewel deze studie niet in de eerste plaats is opgezet als een verdediging van de "aartsketter" Priscillianus, is de schrijver er van toch niet kunnen ontkomen aan de plicht, kritiek uit te oefenen op een aantal, nog steeds gangbare misvattingen betreffende de leer van deze asceet-bisschop. Dit heeft met zich meegebracht, dat m.n. in de twee eerste hoofdstukken nogal vaak teruggegrepen moest worden op oudere (en ook moderne) studies en commentaren. Hierbij werd gewerkt in de richting die reeds eerder door E.Ch. Babut, H.Ch. Puech, B. Vollmann, W. Schatz, A. Orbe en J.L. Orella werd aangegeven.

Na een inleiding, waarin de Priscillianus-studie, verschenen na het uitsteken-de overzicht van B. Vollmann uit 1965, kort wordt beschreven en een summiere geschiedenis van Priscillianus' leven en een inhoud van de moeilijk leesbare tractaatjes en een indeling van de canones wordt gegeven, volgen drie hoofdstukken als neerslag van de studie over de grondideeën van Priscillianus' ascese: God-Christusbeeld, wereld- en mensbeeld en de theorie van zijn ascese. In een latere studie hoopt de schrijver de praxis van de groep rond Priscillianus te beschrijven in drie hoofdstukken: de Spaanse asceten (2e helft 4e eeuw); het charisma van de profetie en hun plaats in de kerk.

In de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk wordt nu vastgesteld, dat voor de niet zeer reflexieve Priscillianus, apologeet van zijn groep en predikant, het Godsbeeld eerder het resultaat is van een zeer persoonlijke beleving dan van een intelligente bespiegeling. Het vertoont verwantschappen met archaische en elders onder de asceten gangbare opvattingen: Gods- en Christusbeeld vloeien ineen. Door deze God-Christus is Priscillianus gegrepen: de veel-zijdige en toch *éne* God openbaart zich voor hem in *zijn* God-Christus.

Uitvoerig wordt in de tweede paragraaf aandacht besteed aan Priscillianus' triniteitsopvatting. De reden is, dat juist op dit stuk hem en andere asceten in het verleden ten onrechte zoveel verwijten zijn gemaakt. Bij een bestudering van Priscillianus' trinitarische concepties én die van een aantal, vaak anonieme, min of meer contemporaine auteurs blijkt, dat in deze literatuur lang na Nicea (325) nog een zeer archaische triniteitsopvatting en -beleving overheerst. Daarbij komt, dat een "vakmatige" bespiegeling over dit onderwerp geheel buiten het gezichtsveld van deze practici valt, een enkele uitzondering zoals 'de trinitate fidei catholicae' daargelaten. Ook blijkt dat zij als Westelingen uitermate gegrepen zijn door de eenheid Gods, die zich moet weerspiegelen in hun eigen, alléén op de volmaaktheid gerichte ascese. Aan de hand van deze teksten worden vroegere uitspraken over Priscillianus' heterodoxie op dit punt gecorrigeerd.

In een laatste paragraaf wordt aangetoond, dat het summum van ascetische God-Christusbeleving voor Priscillianus is, wat hij zelf noemt: de inwoning van de God-Christus in de christen-asceet. Deze verenigende inwoning, gestart bij de doop, te continueren is: ascese.

In hoofdstuk twee wordt in de eerste paragraaf Priscillianus' scheppings- en wereldbeeld onderzocht. Aangetoond wordt, dat men zich in het verleden al te zeer heeft blindgestaard op enkele, uit hun verband gerukte uitspraken en te weinig rekening heeft gehouden én met het totale concept, zoals dat uit de hele tekst blijkt, én met de overvloed aan details, die men her en der verspreid vindt in de tractaten en de canones. Ook hier worden vroegere historici en patristici aan een kritiek onderworpen. Een vroege publicatie van de Nederlander, A. Brandt, wordt aangezet tot een tekening van een bescheiden, maar niettemin

aanwezig, eigen "cosmo-theologische" systeem bij Priscillianus.

In de tweede paragraaf wordt op dezelfde wijze Priscillianus' mensbeeld onderzocht. Vooral wordt aandacht besteed aan zijn uitvoerige terminologie, waarna enkele speciale themata worden bezien, zoals "divinum genus", "perfectus homo" en "nova nativitas" én de concrete levenssituatie van de mens. Ook hier blijkt telkens de verwantschap te bestaan met andere populaire ascetische auteurs.

In de derde paragraaf wordt de relatie nagegaan tussen Priscillianus' wereld- en mensbeeld en dat van de Gnostici en de Manichaeën. Getracht wordt aan te tonen, dat ondanks enkele verklaarbare verwantschappen Priscillianus' ascetisch, christelijk "dualisme" contrair is aan het pessimisme van Gnosis en Manichaeïsme, en verwant aan het laat-antieke, christelijk denkpatroon.

In het derde hoofdstuk wordt een analyse gegeven van Priscillianus' theorie van de ascese. God-Christus én wereld- en mensbeeld roepen om ascese. Hoe denkt Priscillianus nu over deze christelijke levenswijze in onthouding? In de eerste paragraaf blijkt het nodig de terminologie, de kontekst en de motieven van zijn ascese te bestuderen. In de tweede paragraaf wordt dan getracht via een omschrijving van het specifiek eigen doel van zijn ascese: "quies", "libertas" en "unitas", die gerealiseerd worden in Jesus Christus, én een bestudering van zijn milde houding tegenover die van de rigoristische en exclusivistische "encrateia" te komen tot een definitie. Zijn ascese blijkt dan vooreerst - zoals reeds bleek uit *Schatts'* studie - een schakel te zijn in de ontwikkeling van het zeer archaïsche ascetisme naar het vroege monachisme, en vervolgens niets anders te zijn dan de vraag om een uiterst consequente beleving van de eisen van het bijbelse leefpatroon. Ook hier wordt de verwantschap met andere ascetische auteurs voortdurend gepeild.

In de laatste paragraaf worden drie onderwerpen behandeld, die - men zou kunnen zeggen - verder reiken dan de ascese: achter de ascese liggen, n.l. de werking van de genade, de rol van de Geest Gods en enkele mystieke elementen bij Priscillianus.

Aan deze studie wordt een poging toegevoegd, om voor het eerst in een moderne taal te komen tot een zo letterlijk mogelijke vertaling van de tractaten en de canones uit het niet gemakkelijk hanteerbare Latijn van deze Spaanse bisschop. Dat de schrijver van deze studie geen philoloog is, was een handicap bij de gehele studie, maar vooral bij het maken van de vertaling.

SUMMARY

In this study entitled "The Background of Priscillian's Christian Asceticism" an attempt is made to offer an analysis of the theoretical basis of the ascetical teaching of this bishop of Avila from the second half of the fourth century, pre-scinding from the texts which were published by *G. Schepss* in 1889 in CSEL 18, namely the eleven tractates and the canons. Although this study was not primarily intended to be an apology for the "arch-heretic" Priscillian, the author has nevertheless been unable to escape the duty of presenting criticism of a number of mistaken views regarding the teaching of this ascetic bishop. Consequently reference has been made rather frequently, especially in the first two chapters, to earlier (and also modern) studies and commentaries. Hereby the direction already indicated by *E.Ch. Babut*, *H.Ch. Puech*, *B. Vollmann*, *W. Schatz*, *A. Orbe* and *J.L. Orella* was followed.

In the introduction the study of Priscillian since the excellent survey of *B. Vollmann* (1965) is briefly described and a concise history of Priscillian's life is given, together with the content of the tractates, which are difficult to read, and a survey of the canons.

In the subsequent three chapters the study of the basic ideas of Priscillian's asceticism is presented: his idea of God-Christ, of the world and of man and the theory of asceticism. The author hopes to present in a follow-up study the practice of the group around Priscillian in three chapters: the Spanish ascetics (second half of the fourth century); the charisma of prophecy and the place of the ascetics in the church.

In the first section of the first chapter of this volume the author shows how for the not-so-reflective Priscillian, apologete of his group and preacher, the idea of God is more the result of a very personal experience than of an intelligent reflection. This idea of God shows some relation to archaic views present among ascetics elsewhere then: the idea of God and Christ flow together. Priscillian is caught up in this God-Christ. The many-sided and still *one* God reveals Himself to him in *his* God-Christ.

Ample attention is paid in the second section to Priscillian's view of the Trinity. The reason for this is because precisely here so many reproaches have been made unjustly against him and other ascetics in the past. By an inspection of Priscillian's concept of Trinity and that of a number of more-or-less contemporary authors, often anonymous, it appears that in this literature long after Nicea (325 A.D.) a very archaic view of, and experience of, the Trinity still dominates. A truly "professional" reflection on this subject is entirely absent outside the perspective of these practical thinkers, with only a few exceptions such as the "*de trinitate fidei catholicae*". It also appears that they, as westerners, are greatly inspired by the unity of God which should be reflected in their own asceticism, which aims only at perfection. Pre-scinding from these texts, earlier statements about Priscillian's heterodoxy on this point are corrected.

In a final section the author shows that the climax of the ascetical God-Christ experience for Priscillian is what he calls the indwelling of the God-Christ in the Christian ascetic.

In chapter two, first section, Priscillian's view on the creation and the world is analyzed. It is shown that in the past critics have been too engrossed with certain statements, taken out of the context, and have taken too little account of both the total concept as appears from the entire text as well as the abundance of details dispersed here and there in the tractates and the canons. Here, too, earlier historians and patristic scholars are subjected to criticism.

An early publication by the Dutchman A. Brandt gives the impetus for a sketch of the modest, but nevertheless present, "cosmo-theological" system of Priscillian himself.

In the second section Priscillian's view of man is studied. Attention is paid especially to his extensive terminology and subsequently to some special themes such as "divinum genus", "perfectus homo" and "nova nativitas" and man's concrete situation in life. Here, too, the relation between Priscillian and other popular ascetic authors is evident again and again.

In the third section the relation between Priscillian's idea of man and of the world and that of the Gnostics and the Manichaeans is traced. An attempt is made to show that despite some explainable relationships, Priscillian's ascetic, Christian "dualism" is contrary to the pessimism of Gnosticism and Manichaeism. Rather it is related to the late antique, Christian world of thought.

In the third chapter an analysis is given of Priscillian's "theory" of asceticism. His view of the God-Christ as well as his view of man and the world demand asceticism. What does Priscillian think about this Christian way of life in abstinence? In the first section it appears necessary to study the terminology, the context and the motives of his asceticism. In the second section an attempt at a definition of his asceticism is made via a description of its aim ("quies", "libertas" and "unitas", realised in the imitation of Christ himself) as well as a study of his mild attitude in contrast with the rigoristic and exclusive "encrateia". As had already appeared in Schatz's study, his asceticism seems primarily to be a link in the development from the very archaic asceticism to early monasticism and further to be nothing other than the question of an extremely consequent adherence to the demands of the biblical way of life. Here, too, relationship with other authors is continuously gauged.

In the last section three subjects are dealt with which, one could say, extend beyond asceticism: the action of grace, the role of the Spirit of God and some "mystical" elements in Priscillian's texts.

An appendix is attached to this study in which an attempt is made to give for the first time in a modern language as exact a translation as possible of the tractates and the canons from the rather unwieldy Latin of this Spanish bishop. The fact that the author of his study is not a philologist was a handicap in this entire work, but especially in making this translation.

(Translation M.M. Goosen-Mallory)

De schrijver van deze studie is geboren op 10-1-1925 te Bergen op Zoom. Hij studeerde aan de seminaria van het Bisdom Breda van 1938 tot 1950. Daarna was hij werkzaam in de zielzorg te Sluis en te Breda. Hij studeerde aan de Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit te Nijmegen en is sinds 1967 als wetenschappelijk medewerker verbonden aan dezelfde Faculteit bij de vakgroep Kerkgeschiedenis en Patrologie.

Waalbandijk 13a, Ewijk.

<u>Pagina</u>	<u>Regel</u>	<u>Corrigenda</u>	<u>Correctie</u>
Inhoud	3	Opzet van deze studie.....	I - II
	4	Historiographie na 1965.....	III - IV
	5	Het leven van Priscillianus..	V - VI
	6	Overzicht van de inhoud.....	VII - VIII
II	4	2) die.....	2) de
	23	Dezelfde ervaring aan.....	Dezelfde ervaring van gebrek aan
III	16 v.o.	hij op dit.....	hij zich op dit
10	9	ditheïsme.....	Binionisme
11	7	na het derde woord aanvullen:	de mensenzoon, die zit aan Gods rechterhand,
17	6	48,21-47,7.....	48,21-49,7,
19	26 v.o.	invoegen vóór Evangelium ve- ritatis:	Hierdoor is verband mogelijk tussen: de <u>Johannesprolong</u> , het
32	5	inleiding: 62,3-15.....	inleiding (62,3-15)
35	21	88,11.....	81,11
37	21 v.o.	censuur.....	caesuur
42	17 v.o.	opus mundi.....	opus mundi 152
55	22	"uni.....	"ubi
	21 v.o.	die met God.....	die hij met God
57	20	herhaling van.....	herhaling in:
63	17	nobus.....	nobis
68	6 v.o.	uit zich in den.....	uit zich in een
82	14	postates.....	potestates
89	4	De vraag nu.....	De vraag is nu
	11	sekten.....	asceten
92	10 v.o.	betekenis: "	betekenis: "nostra
93	24 v.o.	detestare.....	detestari
	23 v.o.	spernare.....	spernore
	19 v.o.	repudiate.....	repudiato
	3 v.o.	is.....	in
95	25	nostras.....	nostrae
97	11 v.o.	Voor de laatsten.....	Voor de laatsten geldt
109	17	glorias.....	glorias
111	1 v.o.	hoewel aanduidingen.....	hoewel men aanduidingen
119	23 v.o.	altissimis" ook.....	altissimis"; ook
123	10	stellingname.....	stellingnamen
125	in de margo	nummers der noten bijvoegen...	van (20) t/m (36)
127	28	p.	p. 261, n. 404
157	20 v.o.	n. 76 en p.	n. 76 en p. 42).
	21 v.o.	zie n. 167.....	zie n. 42 van Hst. II.
170	11 v.o.	p.	p. 31-35
		p.	p. 61-64
186	19	p.	p. 73-75
214	20 v.o.	p.	p. 71
218	4	p.	p. 26,34-37,58,66 en 74 (Gnosti- ci); p. 26,34,36,38-39 en 40 (Manichaeën).
232	10	and Affective Redemption.....	Transcending Techniques
242	5	p.	p. 96.
267	15	aanvullen:	n. 195 van Hst. I.
290	15 v.o.	opzichtbaarheden.....	onzichtbaarheden
330	18	en volkomen.....	en is volkomen
353	16 v.o.	omstroomd én uitgestort.....	uitgestort én ingevloeid
379	16	Monacriaanse.....	Monarchiaanse
392	1 v.o.1976.	Leiden 1976.
394	15 v.o.	and Affective Redemption.....	Transcending Techniques
399	1 v.o.	aangezet.....	aanzet

